AAM, 30 (2023)

Al-Andalus MAGREB

Revista científica de estudios árabes e islámicos

Viñeta: "Aportacion del islam a la construcción de Europa" Autor José M Sánchez Díaz.

ISSN -e: 2660-7697

La revista *Al-Andalus Magreb* (*AAM*) (ISSN: 2660-7697) es una revista científica de la Universidad de Cádiz. Es una publicación digital en acceso abierto orientada a la difusión de las últimas investigaciones sobre el mundo arabo-islámico con un enfoque multidisciplinar.

Consejo Editorial

Directora: Ana María Cabo González, Universidad de Sevilla

Secretaria: Carmen Garratón Mateu, Universidad de Granada

Editor: Joaquín Bustamante Costa, Universidad de Cádiz

Editor adjunto: Adil Moustaoui Shrir, Universidad Complutense de Madrid

Secretaria de redacción: Rocío Ramírez Cultrera.

Vocales

Maravillas Aguiar Aguilar, Universidad de La Laguna, España

Mercedes Aragón Huerta, Universidad de Cádiz, España

Ahmed Bourhalla, Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos

Nuria de Castilla, Ecole Pratique des Hautes Études de París, Francia

Ignacio Ferrando Frutos, Universidad de Cádiz, España

Omar Salawdeh, Universidad Nacional de Singapur, República de Singapur

Juan Manuel Uruburu Colsa, Universidad de Sevilla, España

Consejo Asesor

Allaoua Amara, Universidad Emir Abd El Kader (Constantina, Argelia)

Abdellah Bounfour, INALCO (París, Francia)

Dominique Caubet, INALCO (Paris, France)

Cristina de la Puente González, CSIC (Madrid, España)

Jean-Charles Ducene, Ecole Pratique des Hautes Études (París, Francia)

Jaakko Hämeen-Anttila, Universidad de Edimburgo (Escocia, Reino Unido)

Christine Mazzoli-Guintard, Universidad de Nantes (Francia)

Kaj Öhrnberg, Universidad de Helsinki (Finlandia)

María Jesús Viguera Molins, Académica de la Real Academia de la Historia (Madrid, España)

Abderrahim Youssi, Universidad Mohammed V (Rabat, Marruecos)

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Sección Monográfica

«CONCEPTOS Y MEMORIAS TRANSNACIONALES EN EL MEDITERRÁNEO GLOCAL»

MOSCOSO GARCÍA, Francisco y CAÑETE, Carlos: *Presentación: Conceptos y memorias transnacionales en el mediterráneo glocal* 1-5

GÓMEZ GARCÍA, Luz*: El viaje conceptual de la sharía en el léxico hispano* 7-31

VICENTE LÓPEZ DE ARENOSA, Irene: *La orientalización de España a través de obras literarias y musicales (siglos XVIII- XX)* 33-51

GIL-BENUMEYA FLORES, Daniel: *Madrid islámico: patrimonio, identidad y derecho a la ciudad*..... 53-70

CAÑETE, Carlos: *De la antropología inconsciente: una relectura social de la relación entre orientalismo y colonialismo, con un ejemplo en las etnografías argelinas de Yves Alliaume (1926-1975)* 71-87

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *Voces de origen español, turco y francés en el árabe argelino del Sáhara a partir de los textos recogidos por los padres Alliaume, David y Lethielleux* 89-102

LABED, Zohra: *Un enfoque orientado al significado de los idiomatismos islámicos en la comunidad transnacional argelina occidental* 103-118

GALIÁN HERNÁNDEZ, Laura: *Memorias en disputa: Performatividad y conmemoración de la revolución egipcia*..... 119-135

GARDUÑO, Moises: *El mártir afgano en el discurso público iraní: una muestra visual de la Liwa Fatemiyoun en Telegram*..... 137-158

Artículos

AMEHDAR, Abdelmajid: *Análisis de los métodos del árabe en los centros docentes franceses en Marruecos* 159-187

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *Los topónimos de origen Ṣanhāğa en ḥassāniyya: etimología y localización* 189-206

GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, Ignacio: *La muerte definitiva del escritor que se había visto morir a sí mismo. El concepto de extinción y "Patria Herida" en Dam Al-Gazāl de Mirzaq Beqtash*..... 207-222

Reseñas

MELO CARRASCO, Diego y MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel (coords.). *Al-Andalus y el Magreb: miradas trasatlánticas*. Presentación Ángel G. Gordo Molina. Gijón: Trea, 2019, 197 págs. ISBN: 978-84-17767-25-9 (Elena Molina) 223-225

MARTOS QUESADA, Juan, *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de al-Andalus*. Prólogo de Javier Albarrán. 2 vols. Colección Al-Andalus nº 1. Cáceres: Universidad de Extremadura; Sociedad Española de Estudios Medievales; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2022. ISBN 978-84-9127-169-7 (O.C. edición impresa); ISBN 978-84-9127-170-3 (Vol. 1 – edición impresa); ISBN 978-84-9127-171-0 (Vol. 2 – edición impresa); ISBN 978-84-9127-162-8 (edición on-line). (Adday Hernández López)..... 226-227

INDEX

Monographic Section

«TRANSNATIONAL CONCEPTS AND MEMORIES IN THE GLOCAL MEDITERRANEAN»

MOSCOSO GARCÍA, Francisco y CAÑETE, Carlos: *Presentation: transnational concepts and memories in the glocal mediterranean*..... 1-5

GÓMEZ GARCÍA, Luz*: The conceptual journey of sharia in the Spanish lexicon*..... 7-31

VICENTE LÓPEZ DE ARENOSA, Irene: *The orientalization of Epain through literary and musical works (XVIII-XX centuries)* 33-51

GIL-BENUMEYA FLORES, Daniel: *Islamic Madrid: heritage, identity and the right to the city*..... 53-70

CAÑETE, Carlos: *On the unconscious anthropology: a social reconsideration of the relation between orientalism and colonialism, exemplified by the algerian ethnographies of Yves Alliaume (1926-1975)* 71-87

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *Words of spanish, turkish and french origin in the algerian arabic of the Sahara from the texts collected by fathers Alliaume, David and Lethielleux* 89-102

LABED, Zohra: *A meaning-oriented approach to islamic idioms in the western algerian transnational community* 103-118

GALIÁN HERNÁNDEZ, Laura: *Troubled memories: Performativity and commemoration of the egyptian revolution*..... 119-135

GARDUÑO, Moises: *The afghan martyr in the iranian public discourse: a visual sample of the Liwa Fatemiyoun on telegram* 137-158

Articles

AMEHDAR, Abdelmajid: *Analysis of arabic teaching methods in the french schools in Morocco*..... 159-187

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *Place names of Ṣanhāğa origin in ḥassāniyya: etymology and localisation*..... 189-206

GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, Ignacio: *The definitive ending of the writer who had seen his own dead. The concept of extinction and " Wounded Homeland" in Dam Al-Gazāl of Mirzaq beqtash*..... 207-222

Reviews

MELO CARRASCO, Diego y MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel (coords.). *Al-Andalus y el Magreb: miradas trasatlánticas*. Presentación Ángel G. Gordo Molina. Gijón: Trea, 2019, 197 págs. ISBN: 978-84-17767-25-9 (Elena Molina) 223-225

MARTOS QUESADA, Juan, *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de al-Andalus*. Prólogo de Javier Albarrán. 2 vols. Colección Al-Andalus nº 1. Cáceres: Universidad de Extremadura; Sociedad Española de Estudios Medievales; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2022. ISBN 978-84-9127-169-7 (O.C. edición impresa); ISBN 978-84-9127-170-3 (Vol. 1 – edición impresa); ISBN 978-84-9127-171-0 (Vol. 2 – edición impresa); ISBN 978-84-9127-162-8 (edición on-line). (Adday Hernández López)..... 226-227

الفهرس

قسم مونوغرافي

"مفاهيم وذكريات عبر الوطنية في منطقة البحر الأبيض المتوسط المعولم–محلّيّ"

موسكوسو غارثيا، فرانثيسكو وكانياتي، كارلوس: مفاهيم وذكريات عبر الوطنية في منطقة البحر الأبيض المتوسط المعولم–محلّيّ 5-1

غوميث غارثيا، لوث: رحلة مفهوم الشريعة في المعجم الاسباني 31-7

بيثينتي لوبيث دي أرينوسا، إريني: الاستشراق في إسبانيا من خلال الأعمال الأدبية والموسيقية (القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين) 51-33

خيل بن أمية فلوريس، دانيال: مدريد الإسلامية: التراث والهوية والحق في المدينة 70-53

كانياتي، كارلوس: في الأنثروبولوجية اللاوعيّة: إعادة القراءة في العلاقة بين الاشتراق والاستعمار من وجهة نظر اجتماعية إنطلاقا من مثال الإثنوغرافيات الجزائريّة لإيف ألّيوم (١٩٢٦ ١٩٧٥) 87-71

موسكوسو غارثيا، فرانثيسكو: لفظات أصلها اللغات الاسبانية والتركية والفرنسية في العربيّة الجزائريّة من الصحراء التي تُجد في مؤلّفات القُسوس أيّومي، دافيد وليتيّيو 102-89

لابد، زهرة: مقاربة موجّهة نحو معاني التعبير الإصطلاحي الإسلامي عبر الحدود الوطنيّة للغرب الجزائري 118-103

غاليان إرناندیث، لاؤرا: مشكلة الذكريات: الأدائية وإحياء ذكرى الثورة المصرية..... 135-119

غاردونيو، مويسيس: الشهيد الأفغاني في الخطاب العام الإيراني: نموذج مرئي للواء فاطميون على Telegram 158-137

مقالات

أمحدار، عبد المجد: دراسة تحليلية للمناهج المستخدمة في تدريس اللغة العربية في مدارس البعثات الفرنسية بالمغرب 159-187

ولد محمد بابا، أحمد سالم: أسماء الأماكن الحسانية ذات الأصول الصنهاجية: المعنى الاشتقاقي وتحديد الموقع 189-206

غوتياريث دي تيران غوميث بينيتا، إغناثيو: إذا مات الأديب الذي شهد موته مفهوم الفناء والوطن الجريح في أعمال مرزاق بقطاش 207-222

مقالات نقدية

MELO CARRASCO, Diego y MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel (coords.). *Al-Andalus y el Magreb: miradas trasatlánticas*. Presentación Ángel G. Gordo Molina. Gijón: Trea, 2019, 197 págs. ISBN: 978-84-17767-25-9 (Elena Molina) 223-225

MARTOS QUESADA, Juan, *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de al-Andalus*. Prólogo de Javier Albarrán. 2 vols. Colección Al-Andalus nº 1. Cáceres: Universidad de Extremadura; Sociedad Española de Estudios Medievales; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2022. ISBN 978-84-9127-169-7 (O.C. edición impresa); ISBN 978-84-9127-170-3 (Vol. 1 – edición impresa); ISBN 978-84-9127-171-0 (Vol. 2 – edición impresa); ISBN 978-84-9127-162-8 (edición on-line). (Adday Hernández López)..... 226-227

SECCIÓN MONOGRÁFICA
«CONCEPTOS Y MEMORIAS TRANSNACIONALES EN EL MEDITERRÁNEO GLOCAL»

PRESENTACIÓN: CONCEPTOS Y MEMORIAS TRANSNACIONALES EN EL MEDITERRÁNEO GLOCAL

PRESENTATION: TRANSNATIONAL CONCEPTS AND MEMORIES IN THE GLOCAL MEDITERRANEAN

مفاهيم وذكريات عبر الوطنية في منطقة البحر الأبيض المتوسط المعولم–محلّيّ

Francisco Moscoso García*
Universidad Autónoma de Madrid

Carlos Cañete**
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 07/05/2023 **Aceptado:** 27/05/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 1-5.

Entendemos por glocal el paso de un mundo globalizado a otro en el que lo enraizado en cada pueblo cobra especial importancia, sin olvidar su situación en el mundo, pero volviendo a recobrar su dignidad perdida por el distanciamiento que la era global impuso. Por ello nos parece justo volver a recobrar las identidades locales para situarlas en el mundo de una forma más solidaria, democrática y transnacional.

En los últimos años hemos asistido a un extraordinario incremento del interés de las perspectivas transnacionales desde una amplia variedad de ámbitos de las ciencias humanas y sociales. De todo ello no ha quedado excluido el campo de los estudios centrados en el Mediterráneo, donde son cada vez más las contribuciones que reclaman la necesidad de enfoques transnacionales o transculturales para el estudio de las relaciones y representaciones entre las sociedades de dicho ámbito geográfico. Se hace esto necesario pues los estudios que parten de los límites de la nación y de la noción de cultura, entendidos como ámbitos estables y discretos, impiden nuestro acceso a formas de interacción y de cambio social que van más allá de ellos. Más aún, socavan nuestra comprensión de cómo dichas interacciones han jugado un papel en el establecimiento de relaciones de poder y formas de constitución política a partir de las cuales se han planteado los propios límites entre las naciones o las culturas.

* E-mail: francisco.moscoso@uam.es ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2880-4540
** E-mail: carlos.canete@uam.es ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9714-0899

Es por todo ello que este monográfico[1] ofrece un conjunto de contribuciones dedicadas al estudio de procesos de interacción entre sociedades de la cuenca mediterránea, que indagan en cómo conceptos y usos viajan en el tiempo y el espacio. Con ello se pretende mostrar cómo dichos conceptos y memorias no han estado marcados por la univocidad de formas nacionales y culturales concretas, sino que manifiestan cambios en su significación a través de procesos de traducción y de interacción social performativos, mediante los cuales también se constituyen formas de poder y de resistencia. El objetivo final es mostrar una imagen descentralizada de procesos socioculturales que atañen al espacio mediterráneo en su cruce con el islam y que revelan cómo el surgimiento de ideologías o la propia afirmación de identidades se desarrollan en un continuo movimiento entre lo local y lo global, esto es, en lo glocal.

Nos detendremos especialmente en España y al-Andalus, territorios sobre los que contamos con tres artículos; en Argelia, con otros tres; en Egipto, con uno; y en Siria e Irán, con uno.

Comenzando con España y al-Ándalus, **Luz Gómez García**, en su artículo «El viaje conceptual de la *sharía* en el léxico hispano» hace un recorrido por al-Ándalus y los reinos cristianos a través de la lexicografía, los fueros y las fuentes religiosas e históricas para mostrar cómo la voz *sharía* fue definiéndose, e incluso redefiniéndose entre los siglos XIII y XVIII, separándose de *sunna*, aunque esta separación no estuvo tan clara entre moriscos y castellanos, pero sí entre jurisconsultos, no siendo hasta el siglo XVI cuando los dos conceptos cobran independencia. Al mismo tiempo, la escritura va perdiendo la transcripción o préstamo árabe *xara* para ser reemplazada por la voz española «ley», siendo nuevamente restituida en el siglo XVIII la forma árabe para adquirir una connotación religiosa general, tanto cristiana como musulmana de manos de los misioneros, y redefinirse *sunna* como ley islámica propiamente. El siglo XIX, y con él los inicios del arabismo español y el africanismo contemporáneos, entierra la voz *sharía* y se traduce por ley de nuevo. No será hasta mediados del siglo XX cuando el concepto, pero también «ley islámica», vuelva a recuperarse marcado por el contexto internacional y nacional. Y así es como la autora llega a nuestros días y afirma que «la "frontera andalusí" interfiere hoy en el imaginario colectivo español, que se construye con el islam como vecino geográfico, demográfico e identitario. En este sentido, el concepto de sharía ha funcionado y funciona como un puente o un paso entre estas fronteras de distinto tipo, y su significado trae y lleva sentidos de los espacios que la frontera une y separa. A lo largo de casi nueve siglos, el concepto de sharía ha transitado por las lenguas romances de la península ibérica reflejando las condiciones de esta naturaleza a la vez de paso y de fundamento».

Irene Vicente López de Arenosa, en «La orientalización de España a través de obras literarias y musicales (siglos XVIII- XX)», nos ofrece una nueva perspectiva del

[1] Con este monográfico, hemos querido concluir dos proyectos de investigación en los que hemos estado involucrados en los últimos años. Por un lado, el proyecto "Representaciones del islam en el Mediterráneo glocal: cartografía e historia conceptuales-REISCONCEP" (RTI2018-098892-B-100), ejecutado entre el 01 de enero de 2019 y el 31 de diciembre de 2022 y dirigido por Luz Gómez García, profesora del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid. Por otro, el proyecto "Orientalismo y africanismo español en contexto (siglos XVI-XXI) – OrienText" (RTI2018-096176-J-I00), dirigido por Carlos Cañete, profesor del mismo departamento. Ambos proyectos han estado financiados por el programa RETOS de la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

discurso orientalista exterior que ha sido proyectado sobre la realidad de España, un país que también colonizó el norte de Marruecos y que incluso desarrolló su propio discurso orientalista. La autora ha elegido obras literarias y musicales representativas de autores conocidos –Montesquieu, Cadalso, Victor Hugo, Irving, Dumas, Falla, Albéniz e incluso el propio Edward Said– para demostrarnos cómo el lenguaje, literario y musical, es un instrumento poderoso a través del cual descubrimos no solo qué es el Orientalismo, sino también el «Orientalismo imbricado» y el «Autoorientalismo». El Orientalismo español, de la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, fue, sobre todo, *andalusista* y africanista, lejos quedaron para africanistas y arabistas y otros investigadores la India, Turquía o Egipto. Y también lo fue para los orientalistas extranjeros que se acercaron a España; así lo expresa Vicente: «Observamos cómo esta búsqueda del paraíso perdido y de lo andalusí como parte esencial de la identidad española interesó tanto a viajeros árabes como a románticos europeos quienes también plasmarían esta esencialización de la cultura española en sus obras orientalistas».

Le sigue el estudio de **Daniel Gil-Benumeya Flores** quien, en su contribución titulada «Madrid islámico: patrimonio, identidad y derecho a la ciudad», reflexiona sobre el pasado fundacional árabe de la capital de España y la consideración social e institucional que trata como extranjeros a ciudadanos españoles musulmanes hoy día, lo cual genera discriminación, no solo hacia sus personas, sino también de lo islámico y su historia en el propio espacio público. Gil-Benumeya defiende la presencia de lo islámico en Madrid y rechaza la discriminación con estas palabras: «El modo en que lo islámico se imbrica en la historia madrileña desde las raíces mismas de la ciudad y no solo en su etapa andalusí, sino impregnando la medieval y moderna posterior, desafía los discursos políticos y mediáticos que presentan el islam y a los musulmanes como una intrusión y una amenaza a la cultura y las formas de vida consideradas *propias,* en la medida en que cuestiona la dicotomía misma de lo propio y lo ajeno». Es por ello que se están llevando a cabo diferentes iniciativas desde el Centro de Estudios sobre el Madrid Islámico (CEMI), proyecto que depende de la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI), con el fin de dar a conocer el patrimonio islámico madrileño y conjugarlo en cierto modo con los retos que plantea la sociedad pluricultural actual en la capital de España, buscando la integración de los musulmanes madrileños en la ciudad. El autor nos recuerda que Madrid es la única capital europea de fundación árabe, que data de la segunda mitad del siglo IX, y que perteneció a al-Ándalus durante algo más de dos siglos. Del interés por la arqueología del período andalusí en el ámbito científico e institucional a finales del siglo XX, se ha pasado a principios del XXI a una pérdida de interés, llegando incluso a afirmarse desde alguna publicación que el Madrid andalusí fue solo un acuartelamiento, siendo los reyes castellanos los que verdaderamente fundaron la ciudad. Frente a esto, desde el CEMI se pretende promover la investigación y difusión de la Historia islámica de Madrid, no solo andalusí, sino también mudéjar y morisca; mantener una postura crítica ante «ciertas formas de divulgación seudohistórica»; hacer itinerarios instructivos; promover un turismo islámico; y establecer sinergias institucionales.

En «De la antropología inconsciente: una relectura social de la relación entre orientalismo y colonialismo, con un ejemplo en las etnografías argelinas de Yves Alliaume (1926-1975)», **Carlos Cañete** analiza los textos etnográficos recogidos por el P. Alliaume en el Sáhara Argelino a través de una reflexión sobre el desarrollo de la antropología norteafricana de finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX. Para ello, parte de una reconsideración de la actual visión de la relación entre Orientalismo y

Colonialismo, y en especial de su dimensión epistémica, reinterpretando *Orientalismo* (1978) de Edward Said a la luz del reciente trabajo *Restating Orientalism* (2018) de Wael B. Hallaq. A partir de esto, dentro del caso concreto de la antropología en Argelia, se centra en el desarrollo de la distinción árabe/amazig y también en la consideración del estatus del islam entre las poblaciones argelinas, lo cual llevaría al desarrollo de políticas de segregación. Esta conjunción entre poder y conocimiento le permite al autor analizar cómo «la propia implantación colonial, alimentada por las estructuras de la episteme moderna, desencadenó procesos sociales que condicionarían la propia mirada etnográfica, y, en concreto, la aplicación de las distinciones entre lo árabe y lo bereber y del estatus del islam por parte de Yves Alliaume (1900-1983)». El Sáhara argelino despertó, ya desde la llegada de los franceses a Argelia, un gran interés antropológico, destacando, sobre todo, las publicaciones que ven la luz entre 1870 y comienzos del siglo XX. Poco después, en los años 1920, los Padres Blancos fundan el *Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA) en Túnez, recomendando el estudio de las lenguas y la etnografía; se abandona así el espíritu proselitista que había conducido los estudios de los Padres Blancos desde su fundación. Es en aquellas obras y en el nuevo espíritu que alienta a la Sociedad en donde bebe el P. Alliaume cuando escribe sus textos etnográficos recogidos en la obra *Dictons et traditions*, editada recientemente por Francisco Moscoso García, reproduciendo las distinciones antropológicas acuñadas previamente mientras permanece ciego a los cambios de una sociedad que va evolucionando ante sus ojos. Una situación «de ceguera o inconsciencia» que ya fuera denunciada por Frantz Fanon entre los años 1950 y 1960 en su sociología de la revolución argelina, y que nos alerta de la necesidad de considerar la dimensión social de los procesos de constitución de distinciones culturales dentro de la acción colonial.

Francisco Moscoso García, aborda en su trabajo «Voces de origen español, turco y francés en el árabe argelino del Sáhara a partir de los textos recogidos por los padres Alliaume, David y Lethielleux» el origen de noventa y cinco préstamos de estas lenguas en el árabe del Sáhara argelino presentes en las obras etnográficas de estos tres padres blancos escritas entre 1903 y 1975. Entre estos, las voces de origen francés y turco tienen una entrada bastante bien delimitada; las primeras a partir de la ocupación francesa en 1830 y hasta la descolonización en 1962, y las segundas durante la presencia turca entre 1532 y 1830. Sin embargo, los préstamos del español tienen un origen más complejo, ya que hay que tener en cuenta la llegada de moriscos que trajeron consigo una variedad árabe andalusí con préstamos procedentes del castellano y de otras lenguas romances peninsulares, la presencia del español en una etapa moderna con la ocupación de Orán y la *lingua franca*, un pidgin que se alimentó sobre todo del italiano y el español, además de otras lenguas de la cuenca mediterránea, como demuestra la presencia de veinte palabras, de las veintiséis procedentes del español, en árabe del Sáhara argelino que forman parte de aquel pidgin. El autor de este artículo hace además un estudio de las voces, clasificando sus categorías y presentando los mecanismos de adaptación morfológica a la variedad árabe.

Por último, en lo que concierne a Argelia, **Zohra Labed** escribe el artículo «A meaning oriented approach to Islamic idioms in the Western Algerian transnational community». La autora presenta en este trabajo los resultados de un estudio de campo llevado a cabo en su centro de trabajo, en Orán, entre alumnos procedentes de la región Oeste de Argelia cuya lengua nativa es alguna de las variedades árabes de esta zona. El trabajo ha consistido en la recogida de idiomatismos relacionados con el islam, de uso

frecuente en las conversaciones cotidianas, habiendo elaborado un estudio de ellos a partir del modelo propuesto por Purpura (2016). Por otro lado, hay que destacar el estudio posterior que ha hecho sobre el grado de comprensión de los «residentes transnacionales», es decir, los extranjeros que viven en Orán y que aprenden la variedad árabe de esta ciudad. En este sentido, es de valorar el interés de este estudio para comprender mejor los idiomatismos islámicos, siendo así una ayuda importante para los residentes que quieran aprender el árabe argelino.

Laura Galián Hernández reflexiona sobre el concepto de *thawra* «revolución» en «Memorias en disputa: Performatividad y conmemoración de la revolución egipcia» a raíz de la rememoración de los sucesos revolucionarios que vivió Egipto en 2011, poniendo de manifiesto como esta voz se ha ido «recreando y resignificando durante y después de las revoluciones árabes de 2011-2012». El objetivo es doble: por un lado, analizar este concepto dentro de la historia moderna de Egipto y, por otro, estudiar las narrativas surgidas en torno a este. Con respecto al primero, el concepto de «revolución», presente en la esfera política desde el siglo XVII, no se redefinió como «ruptura radical» hasta el siglo siguiente, entrando en el pensamiento árabe con el sentido de revolución a partir de la *nahḍa* en el siglo XIX, aunque será en 1952 cuando adquiera el significado de «ruptura». La revolución de ʻUrabi en 1919 se entendió «como un proceso de ruptura que no concluyó y cuya última expresión tuvo lugar con el derrocamiento de la monarquía por los Oficiales Libres en 1952». Y en relación con el segundo, se presenta el discurso –presente en archivos y plazas donde se concentraron los egipcios– que acompañó a la revolución más reciente para ver «cómo se ha representado, interpretado y reconceptualizado».

Concluimos este monográfico con el artículo de **Moisés Garduño García**, «El mártir afgano en el discurso público iraní: una muestra visual de la *Liwa Fatemiyoun* en Telegram». Este autor aborda en su trabajo la representación visual de los combatientes afganos *hazara* de la *Liwa Fatemiyoun* que apoyaron a Bashar al-Assad, los cuales fueron formados por la Guardia Revolucionaria Iraní, siendo vistos como mártires de Estado. Para ello se ha servido de una serie de textos visuales extraídos del canal de *Telegram* de este grupo, empleando para ello el método de análisis del discurso de Norman Fairclough (1993). Las fotos publicadas contienen símbolos, como hombres jóvenes (figuras emblemáticas del chiismo) y banderas (revolucionarias y antiimperialistas), transfiriendo además los ideales de la revolución de 1979 a los días actuales, con la única finalidad de que el usuario absorba el discurso oficial y de que el Estado mantenga vivo un imaginario con el que el Estado iraní justifica su presencia en algunos países árabes, especialmente en Siria.

EL VIAJE CONCEPTUAL DE LA SHARÍA EN EL LÉXICO HISPANO

THE CONCEPTUAL JOURNEY OF SHARIA IN THE SPANISH LEXICON

رحلة مفهوم الشريعة في المعجم الاسباني

Luz Gómez García*
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/10/2022 **Aceptado:** 10/05/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 7-31.

Resumen: Este trabajo(1) se ocupa de la historia conceptual de la noción de sharía en la península ibérica a lo largo de ocho siglos de documentación en lenguas romances. Partimos de dos premisas que debaten entre sí dialécticamente. La primera se apoya en la teoría de la existencia de "conceptos fundamentales" de Reinhart Koselleck (2012). La segunda abunda en la observación de Antonio Gramsci (1975) a propósito de la pervivencia del aspecto externo del lenguaje a pesar del cambio histórico. Analizaremos documentos, obras históricas y obras lexicográficas escritos mayoritariamente en español desde el siglo XIII hasta la actualidad. No pretendemos ser exhaustivos en la documentación, aunque sí que esta sea representativa de cada época. Tomamos como marco teórico las cuatro fases del "viaje de una teoría" de Edward Said (1983 y 2000) y las comparamos con el viaje conceptual de la sharía para explorar cómo y por qué se produjo la traslación de significados desde "*xara é çumna*" en los primeros documentos mudéjares a "*xaraçina*" en las leyes de mudéjares más tardías y a "*ley y xara*" en documentos moriscos aljamiados, para luego, a partir del siglo XVII, llegar al punto de ser una voz ausente de la documentación y reaparecer a finales del siglo XVIII en los diccionarios de los misioneros españoles. Por último, se perfilará el viaje conceptual más reciente de la *charía/sharía* que se ha producido por obra, primero, de la empresa colonial española en Marruecos, y después, de la globalización de la información, la inmigración y la institucionalización del islam español. La conclusión es que el concepto de sharía ha funcionado como un puente de significados que exceden la doctrina islámica y reflejan la historia misma de España.
Palabras clave: sharía, historia conceptual, historia del español, historia del islam

Abstract: This paper deals with the conceptual history of the notion of sharia in the Iberian Peninsula over eight centuries of documentation in Romance languages. We start from two premises that debate dialectically. The first is based on the theory of the existence of "fundamental concepts" by Reinhart Koselleck (2012). The second abounds in the observation of Antonio Gramsci (1975) regarding the persistence of the external aspect of language despite historical changes. We will analyze documents, historical works and lexicographical works written mainly in Spanish from the 13th century to the present. We do not intend to be exhaustive in the documentation analyzed although it is representative of each period. We take as a theoretical framework the four phases of Edward Said's "traveling theory" (1983 and 2000) and compare them with the conceptual journey of sharia to explore how and why the translation of meanings from "*xara é çumna*" took place in the first Mudejar documents to "*xaraçina*" in the later Mudejar laws and to "*ley y xara*" in Moorish documents, to later, from the 17th century, reach the point of being an absent voice in the documentation and finally reappear late eighteenth century in the dictionaries of the Spanish missionaries. Lastly, it will be outlined the most recent conceptual travel of the *charía/sharía* in Spanish: firstly, a result of the Spanish colonial enterprise in Morocco, and later, of the globalization of information, the immigration, and the institutionalization of Spanish Islam. The conclusion is that the

* Email: luz.gomez@uam.es ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9662-0743

(1) Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de investigación "Representaciones del islam en el Mediterráneo glocal: cartografía e historia conceptuales-REISCONCEP" (RTI2018-098892-B-100), financiado por el programa RETOS de la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

concept of sharia has functioned as a bridge of meanings that exceed the Islamic doctrine and reflect the very history of Spain.
Key words: sharia, conceptual history, history of Spanish language, history of Islam

ملخص: تتناول هذه الورقة التاريخ المفاهيمي لمصطلح الشريعة في شبه الجزيرة الإيبيرية على مدى ثمانية قرون تم فيها توثيق المصطلح باللغات الرومانسية. نبدأ بمقدمتين تناقش كلاهما جدليًا المصطلح. الأولى منهما تقوم على نظرية وجود «مفاهيم أساسية»« بقلم راينهارت كوسليك (2012). أمّا الثانية فتكثر من ملاحظة أنطونيو غرامشي (1975) فيما يتعلق باستمرار الشكل الظاهر للغة على الرغم من التغيّر التاريخي الذي تعرفه. سنقوم بتحليل الوثائق والأعمال التاريخية والمصنفات المعجمية المكتوبة أساسًا باللغة الإسبانية من القرن الثالث عشر حتى الوقت الحاضر. لا نعتزم أن يكون التوثيق الذي تم تحليله شاملا مطلقت ولكنه يمثل كل الفترات. نأخذ كإطار نظري المراحل الأربع لـ ‘‘رحلة النظرية’’ لإدوارد سعيد (1983 و2000) ونقارنها برحلة مفهوم الشريعة لاستكشاف كيف ولماذا حدثت ترجمة المعاني لشريعة من ”xara é çumna“ في الوثائق المدجنة الأولى لـ”xaraçina“ في القوانين المدجنة اللاحقة و ”ley y xara“ في وثائق الموريسكيين. وبعد ذلك، منذ القرن السابع عشر، اصبحت صوتًا غائبًا حتى تعود مرة أخرى الظهور في أواخر القرن الثامن عشر في قواميس المبشرين الإسبان. أخيرًا، سيتم تحديد الرحلة المفاهيمية الأخيرة لـ charía/sharía في المشروع الاستعماري الإسباني في المغرب أولا وثم من خلال عولمة المعلومات والهجرة وإضفاء الطابع المؤسسي على الإسلام الإسباني. والخلاصة أن مفهوم الشريعة قد وظّف كجسر معاني يتجاوز الإسلام ويعكس تاريخ إسبانيا ذاته.
الكلمات المفتاحية: الشريعة، التاريخ المفاهيم، تاريخ اللغة الإسبانية، تاريخ الإسلام

1. Introducción

El concepto de sharía[(2)] es una noción irremplazable en la conformación doctrinal del islam y en la praxis histórica de las sociedades que se han desarrollado bajo el paradigma civilizacional islámico. Incluso siendo posible discutir el momento y las condiciones de la normativización doctrinal del islam que conformaría el significado de *šarīʿa* como "ley islámica" (Gómez 2020), a efectos del siglo XXI "la sharía" entraría en la categoría de "concepto fundamental" caracterizada por Reinhart Koselleck así: "Ser irremplazable, y por lo tanto controvertido, es lo que diferencia a un concepto fundamental y sumamente complejo de otros conceptos. Todo concepto fundamental contiene un potencial histórico de transformación" (Koselleck 2012: 46). La tensión entre preservación y transformación modela el desplazamiento semántico de un "concepto fundamental" en la historia, y en la medida en que los conceptos se expresan mediante vocablos y el lenguaje es conservador, el análisis filológico permite ahondar tanto en lo que perdura de una noción como en lo que cambia y cómo lo hace. Es aquí donde entra en juego la conocida afirmación de Antonio Gramsci a propósito de la resistencia al cambio que ofrece el lenguaje en su relación con los cambios que se producen en el cuerpo social, y su propensión a la fosilización: "Ninguna situación histórica nueva, incluso aunque esté motivada por el cambio más radical, transforma por completo el lenguaje, al menos en su aspecto formal externo" (Gramsci 1975: II-1407).

Si nos ceñimos a su expresión en las lenguas romances de la península ibérica, la historia conceptual del islam es prácticamente inexistente, lo cual afecta al concepto mismo de sharía, por más que este sea fundamental para comprender el islam hispano. Para contribuir a paliar este vacío, nos proponemos investigar el uso de la noción de sharía en las fuentes hispanas peninsulares. El análisis comenzará por los primeros textos escritos en aragonés, castellano y catalán, que coinciden con el avance definitivo de la conquista cristiana en el siglo XIII. El corpus terminológico que sirve de base para la investigación del periodo que va del siglo XIII al siglo XVIII se ha elaborado atendiendo a todas las referencias de las fuentes documentales históricas y lexicográficas que nutren el *Corpus Diacrónico del Español* de la Real Academia Española, así como a las fuentes de la Real Academia de la Historia u otras editadas por investigadores contemporáneos que se han localizado a partir de las primeras. Si bien no podemos garantizar una completa exhaustividad, hemos intentado elaborar un corpus completo, al menos en castellano, que consideramos que es ampliamente representativo en términos cualitativos. En cuanto a la base para el estudio del léxico de finales del siglo XVIII hasta la actualidad, además de los datos aportados por las fuentes anteriormente mencionadas y los *Corpus de Referencia del Español Actual* y el *Corpus del Español del Siglo XXI*, hemos prestado especial atención a los diccionarios, glosarios y léxicos árabe-español/español-árabe publicados en el periodo.

Partimos de la tesis de Edward Said a propósito de que el viaje de las ideas y las teorías "necesariamente implica un proceso de representación e institucionalización distinto del del punto de partida" (Said 1983: 226), y en este caso estudiaremos el viaje de un concepto en las lenguas que conviven con las transformaciones del cuerpo social. Said (1983: 226-227) sintetizó en cuatro las fases comunes a todo desplazamiento de una

(2) A lo largo del trabajo, transcribiremos "*šarīʿa*" (siguiendo el sistema de transliteración de la revista *Al-Andalus*) cuando aludamos al término árabe, pero usaremos "sharía" para referirnos al concepto, por ser esta voz la que recoge en la actualidad el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española.

teoría o idea: un punto de origen; la distancia recorrida; el conjunto de condiciones que la idea confronta en el proceso de ser tolerada o introducida; y la idea misma ya incorporada y transformada por los nuevos usos del nuevo tiempo y lugar.

El punto de origen histórico de esta historia conceptual es, en apariencia, sencillo de establecer: el retroceso de Al-Ándalus y la consolidación de los reinos cristianos en lo que antes fue su territorio. Ahora bien, inmediatamente surge la conflictividad de diversa índole que rodea la relación de lo hispánico con lo andalusí como realidad civilizacional y material que determina la identidad española, de modo que el punto de partida podría decirse que son las dos caras de un espejo: el Al-Ándalus que desaparece y el Al-Ándalus que permanece. Este origen sería una expresión de lo que María Jesús Viguera (1995) caracterizó como "la interferencia de al-Andalus" en la historia de España. A los efectos del análisis conceptual de la *šarīʿa*, nuestra hipótesis es que la "interferencia andalusí" habría condicionado el "viaje" de la noción desde las primeras menciones en textos del siglo XIII hasta su inclusión en 2017 en la primera actualización en línea de la vigesimotercera edición del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española (2014). Durante este lapso de ocho siglos, el concepto de sharía ha negociado, se ha resistido, ha claudicado y ha resucitado al compás de la relaciones sociales y políticas de la península con el islam, como mostraremos en el análisis conceptual que proponemos.

2. Historia conceptual de la sharía

2.1. El punto de origen: el primer islam mudéjar

Las fuentes más antiguas en lenguas romances peninsulares en que podemos rastrear la noción de sharía datan de mediados del siglo XIII. Es un momento en que el avance de la conquista cristiana está asentado y el poder islámico ha quedado prácticamente reducido a lo que será durante los dos siglos siguientes el emirato nazarí de Granada. En este contexto, poblaciones musulmanas enteras pasan a estar bajo dominio de las coronas de Castilla y Aragón y se hacen necesarias ordenanzas y códigos para administrarlas y para que se gestionen internamente. En estas fuentes primeras, no se recoge ningún término referido a la *šarīʿa/šarʿ*, lo cual contrasta con el hecho de que sí aparecen variantes de *sunna*, mientras que un siglo después lo habitual es que aparezcan juntos. Tenemos un ejemplo temprano de *çuna* en el *Vidal Mayor* (ca. 1250), que se ocupa del régimen procesal de los juicios en la jurisdicción pluriconfesional de judíos, cristianos y musulmanes del reino de Aragón (Tilander 1956: II-133 y 182-183).

En esta compilación foral, se observa que cuando aparece la voz *çuna* se glosa su significado: por un lado, se da la traducción –"costumpne" (Tilander 1956: II-182), "fuero" (Tilander 1956: II-133)– y por otro se desarrolla su significado e implicaciones –su origen no es real ni de las Cortes, por lo que no se puede imponer a las leyes cristianas, emanadas de una y otras; y su jurisdicción se reconoce porque así lo desea el legislador cristiano (Tilander 1956: II-182-183)–. De facto, la aplicación de la *çuna* quedaba a expensas de la voluntad del señor cristiano, pues la condición de los moros es de "traydores" y "enemigos de Díus" (Tilander 1956: II-133). En este sentido, la "interferencia de al-Andalus" de la tesis de Viguera todavía está en el primer estadio, el defensivo, en que es necesario denigrar al adversario –cruel, traidor, cobarde y lascivo es lo habitual (Viguera 1995:64)– a fin de justificar y magnificar la conquista.

Aproximadamente un siglo después, hallamos las primeras referencias a la *šarīʿa/šarʿ*. Se encuentran en los fueros concedidos a "los moros pobladores de los arrabales o barrios de Chelva" (1370) y a "la aljama de los moros de Palma del Río"

(1371). Ambas localidades fueron conquistadas por los cristianos casi un siglo y medio antes, y cada una repoblada de forma distinta en tiempos de los fueros, lo cual puede explicar la diferencia formal en el tratamiento del vocablo.

En el caso de la carta de la villa valenciana, conquistada a los musulmanes en 1237 y repoblada con cristianos desde entonces, los nuevos señores reconocen a una vieja comunidad unos derechos empleando expresiones que denotan un conocimiento genérico y no detallado. En concreto, puede leerse:

> Otorgo en cara en el dito, que vuestras cuestiones é calonias sean..... alcadi, segun Zuna ó Xara de moros, é segun se acostumbraba en vida del sobredito noble en el rio de Chelva (Fernández y González 1866: 387).

En cuanto a los fueros de los musulmanes de la villa cordobesa, se otorgaron coincidiendo con la llegada de repobladores mudéjares traídos de Burgos para paliar los estragos demográficos causados por la peste negra, de modo que es muy probable que los propios mudéjares castellanos participaran en la redacción, con lenguaje preciso y abundancia de arabismos. Dicen:

> Diuos ende este: Primeramente juro é prometo que seades horros, con condicion que uos guarde lo que en este previllejo se contiene, é uos que me dedes todo lo que en él se contiene, é que Bos guarde vuestra axara é çumna, é que ayades vuestros juezes quales Bos quisieredes que libren Buestros pleitos ordinarios, que escribano non bala en testimonio contra vosotros, salvo si non fuese con otro moro ó mora, que fablen amos de un [fecho] en su testimonio (Fernández y González 1866: 390).

Dada la proximidad fonética de la transcripción latina al original árabe, es posible establecer que el escribidor de Palma del Río conocía bien la lengua árabe: *axara* viene del nombre determinado *aš-šarʿ*, como es habitual en árabe, y *çumna* reproduce la geminación del fonema [n] árabe de *sunna*.

En ambos fueros, no se precisa el significado de los términos, pero se valen de una formulación sintáctica distinta que implica una comprensión conceptual diferente: en Chelva, la "Zuna o Xara" es competencia del cadí, alude a la norma que ha de aplicarse y no distingue entre ambas (nótese el uso de la conjunción disyuntiva), mientras que en Palma del Río son los musulmanes, hombres libres, los que tienen que cumplir las "axara é çumna", dos entidades diferentes (unidas por la conjunción copulativa). Esto último abona la hipótesis mencionada del conocimiento interno de la tradición islámica por el redactor del texto de Palma del Río: sharía y sunna no son lo mismo, y es el creyente el que ha de guiarse por sus preceptos, el que ha de guardarlos, por más que el cadí juzgue su quebrantamiento.

En las concesiones otorgadas a los musulmanes de Nuez en 1446, en este caso en Aragón, vuelven a aparecer juntos ambos conceptos, si bien en otro orden ("çuna e Xara"); tampoco se glosan, y, como en el caso de Chelva, la sharía es la ley que se debe imponer según se venía haciendo por costumbre:

> (...) antes los ditos moros vasallos del dito lugar que algún crim cometido haurán hayan a seyer iudgados por el dito senyor et sus officiales sin premio alguno de turment, segunt que antigament solían seyer iudgados, seruándoles su çuna e Xara (Longás 1963: 439).

Podría deducirse que, en ambos momentos (última mitad del siglo XIV y primera mitad del siglo XV), son voces conocidas y distinguidas por los interlocutores y que no precisan de aclaración. La coexistencia de códigos y vasallos de distintas confesiones era ya una práctica asentada en los reinos de Castilla y Aragón con el avance de la conquista cristiana por antiguos territorios en poder musulmán, y sobraban las aclaraciones que sí eran necesarias en el momento del *Vidal Mayor*. Por lo mismo, ya no son precisas las denostaciones de los "moros" presentes en ese fuero, ya que los mudéjares no se sienten como un peligro inminente por su confesión: la "interferencia andalusí" actúa en este momento más avanzado del islam mudéjar poniendo la atención en la ecuanimidad del vencedor, de modo que se da un carácter más neutro al musulmán.

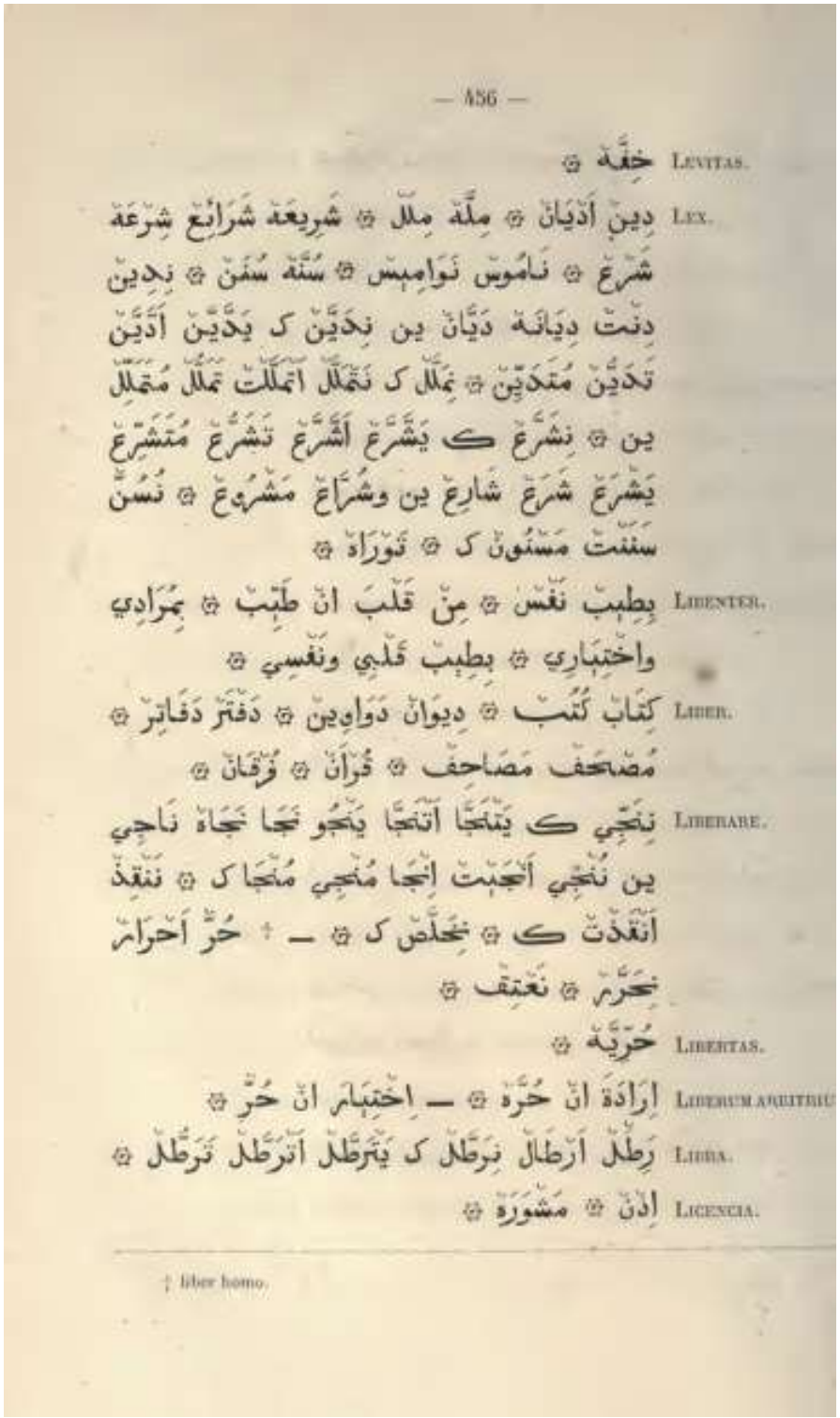
Una fuente que plantea otros interrogantes es el *Llibre de la Çuna e Xara dels moros,* un tratado temporalmente intermedio respecto a los fueros anteriores. Esta obra es única en muchos sentidos, como destaca Carmen Barceló (1989: IX-XXI) en el estudio que precede a su edición. Se trata de una traducción del árabe al valenciano de normas religiosas y jurídicas islámicas, realizada en el reino de Valencia y que está fechada en 1408. Deja entrever claras conexiones de la comunidad musulmana valenciana con Granada, y refleja el interés de los señores valencianos en conocer el funcionamiento de las normas que regían para una buena parte de sus vasallos, los musulmanes o *sarraïns*. A los efectos que nos ocupan, es importante la aclaración que se hace sobre qué es la sunna y qué es la sharía. El interés en deslindar el origen de la sharía (divino, pues viene del Corán) del de la sunna (humano, venido de Mahoma) es singular en este tratado de derecho islámico en valenciano. Dice:

> XLIX. Com, ço que és contengut en lo Alcorà, és appellada Xara.
> Tot ço que és contegut en lo Alcorà és appellada Axara, la qual, segons que afermen los sarrahins, fon ordenada per veu (...) lo qual Mafomat profeta d'aquells.
> L. Com la cosa que no és en l'Alcorà és apellada Çuna.
> L'altra cosa que no és contenguda en lo Alcorà és appellada Çuna, que fon ordenada per lo dit Mafomat (Barceló 1989: 13).

A lo largo de la obra, se repiten otras cinco veces las voces *Xara/Axara*. Cuando parece ser una traducción directa del tratado árabe, se distingue entre *çuna* y *Xara* (Barceló 1989: 9, 84, 91), pero cuando interviene la mano del traductor/exégeta, es visible cierta confusión en los límites entre *çuna* y *xara*, que tiende a amalgamar ambas y considerarlas como ley en general. Así, puede leerse:

> Com per tot lo món sia entre els sarrahins una Çuna que entre aquells lei o Xara és apellada (Barceló 1989:42).

Con todo, la amalgama entre sunna y sharía no es nueva, puede rastrearse en el *Vocabulista in arabico*, atribuido a Raimundo Martí, que suele fecharse hacia 1270 y cuyas entradas, según Federico Corriente, responden más a lo que se esperaría de un diccionario de ideas afines que a uno bilingüe, por más que el conocimiento del árabe del autor no fuera escaso (Corriente 1989: 6). En este glosario latín-árabe, a la voz "*lex*" le acompaña todo el desarrollo que se observa en la imagen 1, donde convergen nociones relativas a la ley religiosa (دين), moral (ناموس), comunitaria (ملل) o mosaica (توراه), además de la *sunna* y la *šarīʿa*:



— 456 —

خِفَّة ✿ LEVITAS.

دِينْ اَدْيَانْ ✿ مِلَّة مِلَلْ ✿ شَرِيعَة شَرَايِعْ شِرْعَة LEX.
شَرْعْ ✿ نَامُوسْ نَوَامِيسْ ✿ سُنَّة سُنَنْ ✿ نِدِينْ
دِنْتْ دِيَانَة دَيَّانْ ين نِدَيَّنْ ک يَدَّيَّنْ اَدَيَّنْ
تَدَيُّنْ مُتَدَيِّنْ ✿ نِمَلَّلْ ک نَتَمَلَّلْ اَتَمَلَّلْتْ تَمَلُّلْ مُتَمَلِّل
ين ✿ نِشَرَّعْ ک يَشَرَّعْ اَشَرَّعْ تَشَرُّعْ مُتَشَرِّعْ
يَشْرَعْ شَرَعْ شَارِعْ ين وشُرَّاعْ مَشْرُوعْ ✿ نُسُنّ
سَنَنْتْ مَسْنُونْ ک ✿ تَوْرَاة ✿

بِطِيبْ نَفْسْ ✿ مِنْ قَلْبَ انْ طَيْبْ ✿ بِمُرَادِي LIBENTER.
واخْتِيَارِي ✿ بِطِيبْ قَلْبِي ونَفْسِي ✿

كِتَابْ كُتُبْ ✿ دِيوَانْ دَوَاوِينْ ✿ دَفْتَرْ دَفَاتِرْ ✿ LIBER.
مُصْحَفْ مَصَاحِفْ ✿ قُرْآنْ ✿ وَرَقَانْ ✿

نَنْجِي ک يَتَنَجَّا اَتَنَجَّا يَنْجُو نَجَا نَجَاة نَاجِي LIBERARE.
ين نُنْجِي اَنْجَيْتْ اِنْجَا مُنْجِي مُنْجَا ک ✿ نَنْقِذْ
اَنْقَذْتْ ک ✿ نَخَلَّصْ ک ✿ — † حُرّ اَحْرَارْ
نَحَرَّرْ ✿ نَعْتِقْ ✿

حُرِّيَّة ✿ LIBERTAS.

اِرَادَة انْ حُرَّة ✿ — اِخْتِيَارْ انْ حُرّ ✿ LIBERUM ARBITRIU

رِطْلْ اَرْطَالْ نَرَطَّلْ ک يَتَرَطَّلْ اَتَرَطَّلْ تَرَطُّلْ ✿ LIBRA.

اِذْنْ ✿ مَشْوَرَة ✿ LICENCIA.

† liber homo.

Fuente: Schiaparelli, 1871: 456.

2.2. La distancia recorrida: las dificultades del islam morisco

Tras los primeros indicios textuales, la sharía comienza una transformación semántica y léxica marcada por las circunstancias sociopolíticas del periodo que va de finales del siglo XV a comienzos del siglo XVII: el avance de la conquista cristiana de los últimos territorios del emirato nazarí de Granada, la capitulación de la ciudad, el fin de Al-Ándalus como entidad política, el incumplimiento de los acuerdos de capitulación, la conversión forzosa de los musulmanes y la persecución y expulsión de los moriscos. Durante un siglo y medio (de 1462, fecha aproximada del *Breviario Çunní* de Iça de Gebir, a 1612, año límite de la expulsión de los últimos moriscos valencianos), se advierte cómo el concepto de sharía pasa de estar naturalizado, y en algunos casos traducido sin más por "ley", a prácticamente desaparecer, como los propios musulmanes hispanos.

2.2.1. La amalgama entre sharía y sunna

El alfaquí segoviano Iça de Gebir es uno de los personajes más fascinantes de la historia del islam español. Su influencia es perceptible en los autores posteriores de la comunidad mudéjar y luego morisca (Wiegers 2010: 132). Su *Breviario Çunní*, un compendio de las normas mudéjares para uso interno de los musulmanes castellanos, arranca en su capítulo primero con estas palabras:

> El Soberano Criador que rrebeló su honrrado alcoran á su honrrado profeta Mohammad el bienabenturado, habla en siete maneras y asi mesmo contiene en la Ley y Çunna mandamientos, ystorias y rrebelaçiones, castigos, amenaçamientos, suma brebe y conpendiosa de todos los mandamientos y debedamientos que en la Ley y Cunna se contienen y los mas principales dellos son los siguientes (Gebir, 1853: 250).

Segovia contaba con una importante comunidad mudéjar en la segunda mitad del siglo XV, integrada en los usos de lo que era una pujante ciudad de artesanos y comerciantes (Gómez 1997-1998: 35), lo cual nos da una idea de las posibilidades de acoplamiento de la sharía al entorno castellano general. El *Breviario* resume las normas del islam para unos musulmanes que desconocen ya la lengua árabe y que conviven en minoría con la comunidad cristiana. A lo largo del texto, comprobamos que *šarīʿa /šarʿ* se ha traducido por Ley, y que se distingue de Çunna, con la cual suele aparecer emparejada mediante la conjunción copulativa "y" (Ley y Çunna), si bien hay tres casos en que la disyuntiva "o" marca la diferencia entre un ámbito (el del *alcoran*) y el otro (el del Profeta) (Gebir, 1853: 251, 252, 127). Solo una vez aparece el concepto de sharía en su voz castellana *xara*:

> Quando dos personas se ygualaren sobre alguna dibision ó combenençia y de ello ubiere testigos con la una parte, siendo el negoçio çibil y no abiendo cosa de xara ni la otra parte no se reclamare al juez, no lo deshaga, antes lo confirme (Gebir, 1853: 368).

En este caso, *xara* no se glosa, lo cual pudiera ser un indicio de comprensión por parte del lector mudéjar, pero dada su excepcionalidad frente a las ocasiones en que se traduce, nos inclinamos a pensar que no era así, sino que en la versión que circuló del *Breviario* se tradujo la voz *xara* por "ley" a partir de una primera versión en que sí aparecía el vocablo árabe, pero quedó este ejemplo fosilizado debido a que no se menciona junto a *çunna*, como es habitual.

Es curioso que, a diferencia del *Breviario Çunní*, de factura y uso musulmán, en las fuentes cristianas coetáneas encontramos distintos ejemplos de términos técnicos islámicos que integran el concepto de sharía. Felipe Maíllo recoge nueve referencias con

al menos cinco variantes: *jaraçuna*, *xaraçina*, *xaraççuna*, *xara çuna* y *jarazama* (Maíllo 1998: 511). Estas voces aparecen en las cartas de capitulación de las localidades del emirato nazarí que van conquistando los castellanos, y destaca la identificación entre *šarʿ* y *sunna* hasta el punto de dar lugar a un único vocablo, lo cual pudiera ser indicio de que la mención conjunta era habitual en árabe andalusí, el que transcribían los hombres al servicio de la nueva administración cristiana, si bien Maíllo (1998: 429) señala que son voces que no se encuentran en los diccionarios y glosarios de la época:

> Ent. 1482-1492?, F. del Pulgar, *Crón. De los R. C*., II, 176: "El Rey les prometio en su palabra real de los conseruar en la ley de Mahomad (…) y consentir que sean juzgados sus pleitos por juez y alfaquí, e a consejos de alcayde, e por la ley Jaraçuna".
> 1489, Capitulación *de la ciudad de Purchena [C.D.]*, 129: "Yten, que les madamos guardar sus buenos usos y costumbres (…) e serán juzgados por su ley xara çuna (…) segund costumbre de los moros".
> 1490, Colecc. *Docum. Inéditos para la Historia de España,* XI, 476: "Seran juzgados por su ley jarazama con consejos de sus alcadís según costumbres de los moros".
> 1491, Capitulación *de la toma e entrega de Granada, Colecc. Docum. Inéditos para la Historia de España,* VIII, 425: "E que serán juzgados por su ley xaraçina con consejo de sus alcadís según costumbre de los moros"

Federico Corriente (1999: 354) apunta a que es probable que estos términos reflejen las voces *šarʿ* y *sunna* conectadas por la conjunción copulativa "e" del castellano antiguo, apenas pronunciada por los mudéjares. De ser así, la propia comunidad musulmana castellana estaría operando a nivel popular la identificación de ambas, mientras que sus jurisconsultos, como Iça de Gebir, continuarían manteniendo la diferencia y de ahí la mención separada de "ley" y "çuna".

La misma diferencia entre conocimiento y no conocimiento de la lengua árabe a la hora de traducir el concepto por "ley" o asimilarlo a sunna se puede deducir de un texto cristiano no jurídico escrito a comienzos del siglo XVI por Hernando de Baeza. Se trata de un relato en primera persona de las intrigas y empresas diplomáticas de alguien que conoció la corte nazarí. La sharía en este caso no está referida a su aplicación bajo poder cristiano, sino en el contexto islámico de los últimos años del emirato nazarí. Cuenta Hernando de Baeza a propósito del golpe palaciego que derribó en 1462 a Abū Naṣr Saʿd:

> Este príncipe Abulhacen con sus caualleros, y otra mucha gente que le acompañó, assí christianos, como moros, fué hasta la villa de olmedo, donde el dicho rrey D. Juan estaba, al qual dió su enbaxada, la cual era esta:
> "Que el rrey su padre le besaua las manos y los pies de su señoría y la tierra que hollaua debaxo de sus pies, y le hazia sauer como i causa que el Rey su padre rreprehendia y castigaua muchos excessos y males que halló en la cibdad de granada y en su rreyno al tienpo que él reinaua, y porque quería gouernallos y tenellos en justicia, se avian lebantado contra él, y le avian echado de la cibdad, y avian elegido otro Rey, á quien según los usos y costumbres y su ley y jara y çuna, que es casi como derecho canónico y cevil, él era el Rey, y el otro no" (Rodríguez, Tinsley y Rodríguez 2018: 61).

En este texto, se observa además el prurito con que Hernando de Baeza –del que se tienen pocas noticias, pero del que se sabe que fue intérprete del sultán Boabdil– explica *jara* (derecho canónico) y *çuna* (derecho civil).

Sin embargo, la amalgama y confusión entre *šarʿ* y sunna debía ser lo más habitual en el entorno mudéjar. Se observa con claridad en *El vocabulista aravigo en letra castellana* de Pedro de Alcalá, fechado en 1505 y por lo tanto contemporáneo de la

relación de Hernando de Baeza; en él se recogen las siguientes traducciones bilingües español-árabe:

> -"ley eclesiatica" (291,I,31): sunna
> -"ley seglar" (291,I,33), "ley para redimirse el que se vendio" (291,I,23), "ley que desuia los engaños" (291,I,27): šarʿ
> -"ley general mente" (291, I,18): šarʿ kulliyy (Pezzi 1989: 326).

También *šarʿ* y sunna se confunden en el texto de las capitulaciones de la entrega de Granada: en los documentos coetáneos conservados figuran las variantes *xaraçina* (Garrido Atienza 1992: 273), *xarcima* y *xaraçuna* (Garrido Atienza 1992: 277) y *xaraçina* (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 425). En todos los casos, se añade que son los alcadís los encargados de aplicar la ley.

Pero la forma *xara* sigue apareciendo en un documento inmediatamente posterior a las capitulaciones, con letra de finales del siglo XV, la "Minuta de lo tocante al asiento que se dió a la ciudad de Granada por los Reyes Católicos acerca de su gobierno" (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 463-479). Lo interesante de la minuta es que la misiva fue enviada por la ciudad de Granada a los reyes solicitándoles que designaran un espacio y dieran normas para conformar el ayuntamiento de la ciudad, al tiempo que se les proponía una serie de soluciones para el trato de la población musulmana. Es decir, se trata de un texto escrito por alguien que conoce de primera mano los usos y necesidades de la ciudad y la propia sharía, la cual no confunde en absoluto con sunna, pues sabe en qué casos la penas vienen de la sunna (cárcel y multas) o de la sharía (azotes) y cómo funciona el derecho procesal islámico: con testigos, sin torturas y con penas tan rigurosas "como las leys de los reinos de vuestras Altezas" (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 465). Dice la misiva:

> Lo otro que vuestras Altezas manden establecer por ley la pena que se ha de dar à los moros que se hallaren borrachos por las calles é fuera de sus casas; é á los moros que se hallaren trayendo vino para beber porque lo dispone..... la Xara é Cima de los moros, ochenta azotes, é veinte é cuatro dineros para el verdugo. Y el que se toma trayendo el dicho vino, que sea punido al alvedrio del alcadí moro; é que sea traido ante por los oficiales de la justicia de vuestras Altezas porque haga él lo que fuere justicia segund su Xara.
> Lo otro que vuestras Altezas manden establecer la pena que se ha de dar á los moros por casar ó casados que se hallaren en casas agenas, ó mugeres agenas y solteras, porque lo que la Xara é Cima de los moros en este caso dispone es quellos sean presos; é puestos en la carcel, considerada la calidad de las personas, quel alcalde lo juzgue segund su alvedrío, y quel conocimiento y punicion desto, que vuestras Altezas lo manden remediar al alcadi moro.
> Oue vuestras Altezas manden establescer la pena que se ha de dar al cristiano que se hallare con mora, y la mora que se hallare con el cristiano, porque lo que está establecido por la Xara es quel alcalde moro juzgue al moro é mora por testigos y segund su alvedrio, no atormentando á ninguno dellos (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 464-465).
> Que suplican á vuestras Altezas que en los pleitos criminales que hobiere tocantes á los moros, vuestras Altezas manden que su justicia tome consigo al alcadi moro para los librar é determinar, é que se libren é determinen por la Xara, pues que en la impusicion de las penas corporales es tan regurosa la Xara como las leys de los reinos de vuestras Altezas (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 467-468).

Un asunto que vemos recogido a lo largo de todos los textos y que resulta de sumo interés para la conceptualización de la sharía en la península ibérica es la vinculación que el poder político establece entre las disposiciones de la sharía y el cuerpo de jurisconsultos encargados de participar, al menos como consultores, en su aplicación. Es algo singular

del derecho andalusí en el contexto de la historia general de la sharía (Hallaq 2009: 52 y 177), y fue algo igualmente estipulado por las autoridades cristianas que reconocían la jurisdicción de la sharía en materia civil. En la Minuta aparecen tres "oficios" a estos efectos, que son, por este orden: cadí, moftí y alfaquí. A cada uno se le reconoce una función y se estipula su estipendio. Nos interesa la función:

> cadí: "Este dicen que no tiene mas derechos que cada uno de los otros alfaquies de todo su juzgado"(Salvá y Sainz de Baranda 1845: 474).
> moftí: "Y el oficio destos es conoscer de los agravios fechos por el Cadi é por sus oficiales" (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 475).
> alfaquí: "Estos son como clérigos, é son como escribanos porque dan fe de todos los contratos é de todos los abtos públicos. Parece que la eleccion destos por vacacion de cualquier dellos debe ser al cabildo de los alfaquíes, y la confirmacion á sus Altezas" (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 475).

Como se observa, a ninguno de ellos se le reconoce expresamente la capacidad para emitir fetuas propiamente dichas, y su función se centra en la gestión de la impartición de justicia en los asuntos exclusivos de la comunidad musulmana, sin que quepa deducirse que moftíes o alfaquíes estuvieran autorizados a crear nueva jurisprudencia, por más que fuera necesaria dadas las nuevas circunstancias de mudéjares y moriscos(3). De ese modo, la sharía no se tiene por un ente activo, sujeto a evolución, sino que se concibe como un código cerrado que se debe "guardar" siguiendo a "cadis y jueces", como explica Mármol Carvajal en un documento bastante posterior que analizaremos a continuación. La supremacía cristiana y la mera supervivencia musulmana sin apenas capacidad de agencia explican el viaje conceptual a lo largo del siglo XVI.

2.2.2 La desaparición y el regreso a los orígenes

El correr del siglo XVI hasta la expulsión final de los moriscos en 1612 sitúa la historia conceptual de la sharía en España en el contexto del proyecto imperial español en general y de la lucha por la supervivencia de los moriscos en particular.

En este marco destaca una aportación singular de un defensor de la España imperial. La encontramos en la versión de las capitulaciones de Granada que da Luis del Mármol Carvajal en su *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada* (1600). Mármol Carvajal, de origen granadino (nacido hacia 1524), formó parte de la expedición militar de Carlos V a Túnez y pasó más de siete años cautivo en África; estuvo al servicio de distintos sultanes magrebíes; e incluso llegó a Egipto en un periplo africano de cerca de veinte años. De vuelta a España, sus oficios dejan entrever que trató de hacer valer los conocimientos lingüísticos y sociopolíticos adquiridos en África para trabajar como experto al servicio de la corona; participó también en la represión de la sublevación morisca de las Alpujarras. Así pues, aun con las dudas que plantea su conocimiento de la lengua árabe clásica y su uso de fuentes árabes, su trayectoria vital y su desempeño literario están marcados por sus lazos con el islam, los árabes y los moriscos (Rodríguez Mediano 2009: 266). En cualquier caso, su conocimiento del islam no se limita al contexto español, sino que es más amplio. Mármol Carvajal actualiza en su versión de las capitulaciones la ortografía y sintaxis del castellano del siglo XV a los usos de su tiempo, un siglo después, y, a los efectos que nos interesan, "traduce" o más bien "corrige"

(3) La fetua más conocida que marcó la vida de los moriscos, la llamada "fetua de Orán", no se emitió en el reino de Castilla sino en el norte de África, probablemente en Fez, en 1504 (Stewart 2007: 265). En ella se autorizaba a los musulmanes de la península ibérica a permanecer en su tierra, aun estando bajo control cristiano, y a relajar ciertas prácticas (Harvey 2005: 60-64).

xaraçina, *xarcima* y *xaraçuna*. En su relación, recupera el término "xara", que veíamos en los textos del siglo XIV, y recurre a una paráfrasis para relacionarlo, que no identificarlo, con la sunna:

> Que los moros sean juzgados en sus y leyes y causas por el derecho del xara que tienen costumbre de guardar, con parecer de sus cadis y jueces (Mármol Carvajal 1992: 89).
> Que los pleitos que ocurrieren entre los moros serán juzgados por su ley y Xara, que dicen de la zuna, y por sus cadis y jueces, como lo tienen de costumbre, y que si el pleito fuere entre cristiano y moro, el juicio dél sea por alcalde cristiano y cadí moro, porque las partes no se puedan quejar de la sentencia (Mármol Carvajal 1992: 93).

En cuanto a los usos moriscos de la noción de sharía, que serían el reverso de las acepciones de la oficialidad imperial, avanzamos dos hipótesis embrionarias.

La primera hipótesis tiene que ver con la progresiva asimilación de sharía a Ley que venimos observando. Los textos moriscos en lenguas romances están repletos de referencias a la "Ley", ya sea en sentido restringido como "normas del islam", ya sea en sentido laxo como "mandato divino". No hemos encontrado en la documentación tardomorisca manejada las voces técnicas españolizadas *xara*, *axara*, o sus compuestos con sunna, que aparecían en la documentación de época anterior. Por otra parte, no tenemos textos en árabe con la voz técnica *šarīʿa* o *šarʿ*, mientras es frecuente la inclusión de otras voces como sunna, *ḥudūd* o *ḥadīṯ/aḥadīṯ/*. Así, los textos en árabe de los moriscos valencianos que recogen Carmen Barceló y Ana Labarta (2009) no contienen voces del étimo š-*r*-ʿ; sin embargo, reflejan un conocimiento de las fuentes doctrinales del islam que, a juicio de Mercedes García-Arenal (2010: 65), merece que se reconsidere el supuesto "islam deteriorado" de los moriscos.

En este sentido, la desaparición de la voz técnica reflejaría el fin en época moderna del viaje de la sharía como "concepto fundamental" no traducido o asimilado por otras voces comunes, en un momento en que, para los musulmanes hispanos sometidos a la presión de la conversión y la expulsión, su significado era absorbido por los usos modernos de "ley" o de "religión". Por su parte y al mismo tiempo, la España oficial se ocupaba de borrar a conciencia la presencia de un "concepto fundamental" del islam en su territorio.

La segunda hipótesis apunta a la existencia de un retraimiento comunitario que trataría de preservar la pureza de los orígenes de la fe ante una creciente hostilidad política y social, lo cual se manifestaría en el recurso a la transcripción técnica del término en los textos doctrinales de circulación intramorisca. Hay ejemplos como este de cerca de 1600:

> Especialmente me rogaron que de arábigo sacase en ʿalğamī del dicho Alqurʾen y testos de šarʿa (...) diré aquí una partida dellos y púselo en ʿalğamī según la tierra, porque mejor lo entiendan los mayores y los menores de Allah (Bernabé Pons 2010: 29).

La defensa de una identidad en peligro de extinción ante la persecución de la Inquisición habría alentado un purismo o una vuelta a los orígenes, con manifestaciones terminológicas de transcripciones que no se daban cuando el discurrir del islam era cotidiano y, por ende, popular y oral. Otra razón relacionada con este "retorno" puede ser que las lenguas romances se trasmutan de ser lenguas de comunicación –como era el caso para Içа de Gebir al justificar el castellano de su *Breviario Çunní* (Gebir 1853: 247-248)– a ser lenguas impuras para expresar las creencias íntimas, por más que sean necesarias en

aras de la comunicación (Bernabé Pons 2010: 29), de modo que hay palabras que no pueden asimilarse. "Sharía" sería una de esas palabras "inasimilables", una voz "sagrada" (nótese en el ejemplo anterior que los otros dos arabismos son Allah y Alqurʾen). De este modo, se le devuelve un estatus que su transformación en "Ley" le había ido restando. Es algo que nunca sucedió con sunna, presente hasta la saciedad en los textos moriscos de toda índole. Esta sharía reinstaurada sería un ejemplo, según la caracterización de Victor Klemperer, de que "el lenguaje crea y piensa por nosotros" (Klemperer 2001: 155): en este caso, el término *šarīʿa* guía las emociones y dirige al musulmán al terreno de lo ignoto, más próximo a Dios/Allah. La extinción de los moriscos se hallaba a la vuelta de la esquina, y la pureza del árabe era el canto del cisne de una comunidad condenada a la desaparición en España y, a la postre, en el Norte de África.

2.3. Condiciones para la confrontación y la tolerancia: los misioneros españoles

Durante casi dos siglos –de comienzos del siglo XVII al último tercio del siglo XVIII– no tenemos constancia de textos en español que recojan el concepto en las variantes léxicas manejadas. Esto no significa que no circularan, sino que no forman parte de las fuentes documentales históricas y lexicográficas a las que hemos tenido acceso, y que componen una suerte de base documental oficial, en la medida en que es de la que se nutren para sus corpus la Real Academia Española (RAE) y la Real Academia de la Historia. Sin embargo, un cambio singular se produjo a partir de finales del siglo XVIII, cuando la lexicografía bilingüe cobró impulso.

En 1787 el franciscano Francisco Cañes publicó una obra que retomaba la tradición lexicográfica árabe-español/español-árabe interrumpida tras el *Vocabulista* de Pedro de Alcalá. Se trata del *Diccionario español-latino-arábigo en que siguiendo el diccionario abreviado de la Academia se ponen las correspondencias latinas y arabes*, *para facilitar el estudio de la lengua arábiga á los misioneros y á los que viajaren ó contratan en Africa y Levante*. Cañes había pasado veinte años en el Levante mediterráneo, y en el colegio que los franciscanos tenían en Damasco conoció la gramática y el diccionario que Bernardino González, también franciscano, confeccionó entre 1697 y 1703 para el aprendizaje y uso de los misioneros españoles que pasaban por la escuela en sus viajes a Tierra Santa. Nos hallamos, por tanto, ante una autoría controvertida, cuando no de un "calco" con un fondo más "ampuloso y de relleno" (Lourido Díaz 2005: 13 y 125). En cualquier caso, la obra responde a la necesidad de comunicarse en lengua árabe de misioneros y comerciantes, esto es, mira hacia fuera de España, no obedece a una necesidad interior, fruto de una lengua que fue autóctona y expresión de la fe de unos súbditos. Por ello, el diccionario de Cañes solo tiene la sección español-latín-árabe y no la inversa árabe-español-latín –como sí tenía el *Intérprete arábico* de González–, de modo que solo podía utilizarse en el caso de traducciones del español al árabe.

En la imagen 2, pueden verse las correspondencias para el lema "ley" y otros lemas del sema "legal" del *Diccionario* de Cañes:

Fuente: Cañes 1787: II-359 y 367.

La "interferencia" otomana, propia del momento de redacción de la obra de Bernardino González y también de la época de Cañes, es patente: "ley" como *nâmûs*. Incluso constatamos la traducción de "ley divina" como *nâmûs Allâh* y "ley humana" como *sunna*. En cuanto al vocabulario relacionado con el étimo *š-r-ʿ,* se vincula con la legalidad y la legitimidad y no con la normativización o lo religioso. En el *Intérprete Arábico* de Bernardino González sucede lo mismo en la entrada "*šarīʿa - šarāiʿ - šurūʿ*": Ley, estatuto -s. caminos" (González 2005: II, 194). En ambos casos, destaca el caudal de vocabulario cristiano, no habitual en los diccionarios árabes, realizados por musulmanes, como observó Elías Terés (1956: 261).

Las distorsiones del diccionario de Cañes contrastan con la pulcritud y erudición de Patricio de la Torre, también franciscano, que, en 1787, el mismo año en que se publicó el diccionario de Cañes, ocupó la cátedra de lengua árabe en El Escorial. Patricio de la Torre fue luego comisionado por Carlos IV para estudiar árabe en Marruecos y reeditar el *Vocabulista* de Alcalá en grafía árabe, añadiendo nuevas voces del árabe marroquí. La obra se llamó *Vocabulista castellano arábigo compuesto, y declarado en letra y lengua castellana por el M. R. P. Fr. Pedro de Alcalá del órden de San Gerónimo. Corregido, aumentado, y puesto en caracteres arábigos por el P. Fr. Patricio de la Torre de la misma órden, Bibliotecario, y Catedrático de la lengua Arábigo-erudita en el R*[1]*. Monasterio de S*[n]*. Lorenzo del Escorial, y profeso en él. Año de 1805.* En total, Patricio de la Torre añadió tres mil voces, giros y expresiones, e hizo numerosas glosas a las entradas de Alcalá, eliminó algunas y suprimió otras; el trabajo en su conjunto le ocupó de 1798 a 1808, mucho después de su vuelta de Tánger (Moscoso 2018: 28-29). Según opinión de Francisco Moscoso (2018: 30), la obra, que vio primeras pruebas de imprenta, quedó sin publicar. Casi dos siglos después, la reciente edición de Francisco Moscoso del *Vocabulista* ha venido a reparar esta pérdida, lo cual es un indicio de las carencias lexicográficas que ha lastrado al arabismo español. La entrada de "ley" (Moscoso 2018: 402-403) es un magnífico ejemplo del trabajo de Patricio de la Torre, como puede comprobarse si se compara con la correspondiente de Pedro de Alcalá y Cañes:

LEY, la regla y medida de lo que se puede y no se puede hacer. شَرَعْ. شَرِيعَة. أَمَرْ
— divina. أَللـه دِينْ أَوْ شَرِيعَة أَوْ أَمَرْ
— escrita, los preceptos que Dios nuestro Señor dio á Moysés en el monte Sinay, y escribió con su dedo en las dos tablas. تَوْرَاة
— de gracia ó evangélica, la que Cristo Señor nuestro estableció y nos dexó en su Evangelio. شَرِيعَة أَلْمَسِيحْ
— eclesiástica. سُنَّة
— seglar, civil. شَرَعْ
— del Pontífice. أَلْمُفْتِي طَرِيقْ .أَلْأَسْقُفْ طَرِيقَة
— ó estatuto. قَوَانِنْ قَانُونْ .فَرَايِضْ فَرِيضَة
— de qualquier. وَظَايِفْ وَظِيفْ Significa pacto y cosa pactada
— para redimirse el que se vendió. شَرَعْ
— que pena los adulterios. حُدُودْ حَدّ
— que desvia los engaños. شَرَعْ
— de la manda del quarto. وَصِيَّة
— comúnmente por rito, ceremonia, religión. أَدْيَانْ دِينْ
— Raiz y fundamento de la ley. أَلدِّينْ أُصُولْ أَصْلْ
— Conforme á lo que prescribe ó manda la ley. أَلشَّرِيعَة مُوجِبْ عَلَي
— La palabra sonna que el P. Alcalá interpreta ley eclesiástica, tiene entre otras varias significaciones la de *instituto, manera de vida, exemplo de los dichos y hechos de Mohamed*, y como si dixéramos ley oral, que comprehende los dichos y los hechos de su profeta, la qual pasaba de unos en otros por medio de la tradición, hasta que después se puso por escrito en forma de código legal. Así que, todo el derecho canónico y civil mahometano está fundado en esos dos libros, el *Alcoran* y la *Sonna*.

Patricio de la Torre se esmera en presentar el funcionamiento de las normas en el islam, acomodando la distinción entre ley civil y canónica del cristianismo a las circunstancias del islam que él conoció de primera mano en Marruecos, y explicando el significado de "sonna" para que mejor se entienda todo ello. La voz "*šarīʿa*" aparece ya con esta forma en caracteres árabes (شريعة), si bien en Alcalá lo que se consigna es la forma *šarʿ* en las acepciones "Ley, la regla y medida de lo que se puede y no se puede hacer"; "ley divina"; "ley de gracia ó evangélica"; "conforme a lo que prescribe o manda la ley". Llegados a este punto, se impone una pregunta: ¿por qué Patricio de la Torre opta preferentemente por *šarīʿa* en lugar de *šarʿ,* cuando la voz "*šarīʿa*" no se halla en el *Vocabulista* de Pedro de Alcalá?

Como se observa, la *šarīʿa* en el sentido de Patricio de la Torre no tiene especiales connotaciones islámicas, sino religiosas en gneral, e incluso cristianas en particular. Es llamativo que la ley de "Cristo Señor" sea la *šarīʿa*, mientras que la de "Mohamed" es la *sonna*: posiblemente no se trate solo de escrupulosidad en el significado de sunna, sino de una gradación entre la Ley verdadera y por antonomasia, la cristiana, y la ley del islam o de Mohamed, que no merece el título de Ley/sharía.

2.4. Transformaciones por nuevos usos en nuevas posiciones: de la política colonial al islam global

A partir del siglo XIX, en el viaje conceptual de la noción de sharía se produce lo que Edward Said (1987: 223) describe así: "la idea ya total o parcialmente acomodada o incorporada se ve transformada por los nuevos usos que tiene, por su nueva posición en un tiempo y un espacio nuevos". A las necesidades misioneras de los hombres de la Iglesia del siglo anterior, que no se circunscribían al norte de África, sino que llegaban a Siria y Palestina, como hemos visto, se suman y acaban imponiendo las de los comerciantes y los diplomáticos primero y las de los funcionarios y los militares después,

en concreto a partir de la Conferencia de Algeciras (1906) y de la instauración del Protectorado en Marruecos seis años más tarde. La empresa colonial española condicionó la nueva relación con el islam.

Junto al perfil sociológico de las nuevas utilidades de la lengua árabe, hay un hecho singular de carácter académico que también determina la historia de la actualización del concepto de sharía. En un principio parecía que los arabistas iban a sumarse a la producción de conocimiento africanista, al integrarse en la Junta para la Ampliación de Estudios creada en 1907. Sin embargo, muy pronto las rencillas universitarias y las posiciones ideológicas dispares de arabistas y africanistas llevaron al divorcio de ambas disciplinas, y finalmente el arabismo español acabó por desmarcarse de los proyectos de enseñanza del árabe marroquí en la universidad española, que quedó relegado a las escuelas de comercio y militares (Moscoso 2012: 186-189). El aspecto positivo que tuvo esta deficiencia de los estudios universitarios de lengua árabe en España, solo muy recientemente enmendada, fue la flexibilidad y el carácter práctico que se dio al estudio y la docencia del árabe marroquí, que se libraron de los corsés del arabismo académico. De ello da cuenta la diversidad de obras dedicadas a su aprendizaje: Moscoso (2012) recoge cuarenta y seis manuales, diccionarios y crestomatías entre 1900 y 1957. Esta doble vía, la del árabe "clásico" y la del árabe "coloquial", conllevó que se "institucionalizara" también de manera distinta el concepto de sharía.

En el caso del árabe clásico, el interés creciente por la etimología del léxico español –que se evidencia en la incorporación de los étimos a la edición del *Diccionario de la Lengua Castellana* de la Real Academia Española de 1884– propicia la publicación de glosarios especializados de arabismos. No resulta ajena a esta nueva inclinación de los lexicógrafos la influencia de los estudios franceses sobre etimologías, no exenta de significado nacionalista en pleno auge colonialista(4).

En 1886 Leopoldo Eguílaz y Yanguas, catedrático de la Universidad de Granada y miembro de la RAE, publicó un *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de orígen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco).* En la "Introducción", de un nacionalismo españolista sonrojante y que hoy podría ser considerado racismo a secas, Eguílaz ataca a Dozy y Engelmann(5) por partir de "la superioridad de la civilización muslímica sobre la hispano-latina" (Eguílaz y Yanguas 1974: VII), cuestión que él rebate de manera furibunda. El planteamiento mismo de la obra es singular: incluye de forma pormenorizada como "palabras españolas" las de lenguas y variantes lingüísticas peninsulares(6), y en línea con el orientalismo europeo al uso aglutina como "orientales" una panoplia lingüística muy dispar. Eguílaz (1974: 311) recoge "axara" con las acepciones de Raimundo Martí ("lex") y Pedro de Alcalá ("ley generalmente, ley para redimirse el que vendió, ley seglar, ley que desuia los engaños") y les suma la de "ley divina" de Kazimirski, pero no documenta la voz. En cambio, en el lema "xara" sí lo documenta con Salvá y Sainz de Baranda, aunque remite a "axara" para el significado; y en "xaraçina" explica: "Voz compuesta de شرع *xara*, 'ley seglar, derecho

(4) El "afrancesamiento" del Diccionario de 1884 fue materia de debate en la prensa del momento.

(5) Reinhart Dozy y Willem Herman Engelmann (18692): *Glossarie des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Leiden: E. J. Brill.

(6) Eguílaz (1974: XIV-XV) incluso explica por qué el bable ha quedado accidentalmente excluido, pese a sus intentos.

civil', y de سنة *sunna*, 'ley' en R. Martín, 'ley eclesiástica, derecho canónico' en P. de Alcalá", y vuelve a remitir a Salvá y Sainz de Baranda (Eguílaz y Yanguas 1974: 543).

Por otra parte, no puede dejarse de destacar que el afán erudito de Eguílaz le lleva a recuperar fondos documentales inéditos de los archivos españoles, de modo que la labor de los historiadores de la época revierte en los estudios lingüísticos de un modo prácticamente inédito hasta entonces. También hay que hacer notar que los historiadores mismos, al estudiar fuentes inéditas de los archivos, emplean la voz mudéjar "xara" y la hacen equivalente a "ley" (por ejemplo: Conde 1874: 269, 318 y 320; y Fernández y González 1866: 217 y 431). Con todo, la recuperación del vocablo entre los especialistas no cuajó, como queda de manifiesto en la ausencia de cualquier mención en la monografía de 1932 *Derecho musulmán*, del agustino José López Ortiz, una obra singular por su carácter pionero en español e incluso en otras lenguas occidentales. Es por demás llamativa la ausencia de la voz "sharía" así como su evidente traducción por "Ley", en contraste con el volumen de términos técnicos árabes españolizados y cuyo significado se glosa.

En cuanto al árabe marroquí, el primer gran diccionario es prácticamente coetáneo del glosario de Eguílaz. Se trata del *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos,* del padre franciscano José Lerchundi (1892). A diferencia de las obras de religiosos anteriores, la de Lerchundi es más respetuosa en el tratamiento del vocabulario islámico y de los usos y costumbres autóctonos, e incorpora abundante terminología propiamente islámica sin hacerla dependiente de la cristiana (Vidal 2008: 342). En el caso del lema "ley", se observa su tratamiento objetivo y hasta erudito:

> LEY, regla, norma, قانون *kánon*, voz Gr. Lat., pl. قوانن *kuánen*. — divina, religión, شرع *xárâ*, pl. شرايع *saráiâ*; شريعة *xaríâa*, poc. us., pl. *id*.; دين *din*, pl. اديان *dián*, por *adián*. — de Moisés. V. ATORA (Lerchundi 1892: 471).

Lo significativo es la anotación de que *xaríâa* es una voz poco usada, y que es lo mismo que *din*, en lo cual Lerchundi vuelve a las acepciones de Alcalá y Cañes, tomadas del árabe clásico. También es visible en ello la influencia de los diccionarios franceses usados por el autor, en concreto los de J. J. Marcel, Reinhart Dozy y Marcelin Beaussier.

A partir del *Vocabulario* de Lerchundi, la labor lexicográfica árabe-español, independientemente del registro de la lengua árabe, cambia de autoría. Ya no será obra de religiosos sino que a ella se dedicarán preferentemente militares. Varios repertorios más o menos extensos que ven la luz en la primera mitad del siglo XX y se editan en ciudades del norte de África responden a ello: *Vocabulario militar hispano-mogrebino*, de Antonio García Pérez (1907); *Compendio de Gramática Árabe Vulgar y Vocabulario Hispano-Árabe-Militar*, de Fausto Santa Olalla Millet (1908?); *Vocabulario español-árabe (con pronunciación figurada). Especialmente dedicado al soldado español en Marruecos*, de Enrique Escribano (1922); *Vocabulario de árabe marroquí de la zona española de Marruecos*, de Valentín Benéitez Cantero (1952).

La sustitución de la empresa misionera por la empresa colonial tuvo consecuencias importantes. La atención que se prestaba a lo religioso pasó de ser central a quedar subordinada a las necesidades de la administración militar del territorio, de modo que los lemas y definiciones relativos a la religión se redujeron significativamente en los diccionarios de la época. Los de García Pérez, Santa Olalla y Escribano no recogen étimos

de la raíz "š-r-ʕ" o la voz "ley", y habrá que esperar a época tardocolonial para que, en 1952, cuatro años antes de la independencia marroquí, Benéitez Cantero haga un despliegue equiparable al de Lerchundi, si bien más apegado al árabe marroquí:

Ley.	Ley tradicional	Aaorf	عرف
		Kaaida	قعايدة
		Musanasa	مسانسة
	Koránica	Sunna	سنة
	Ley jurídica	Xeraa	شرعة
	Justicia	Aadl	عدل

Prácticamente por las mismas fechas vio la luz el *Diccionario Arábigo-Español*, obra de dos militares, José Solís Pascual y José Madrid López, revisado por un tercero, Luciano Garriga Gil. No está abiertamente dedicado al árabe marroquí, sino a un árabe que podríamos calificar de "intermedio" entre el estándar literario y variantes del Sáhara, Argelia y norte de Marruecos; un buen ejemplo de ello es la formulación que acompaña a la voz "*šarīʿa*", que suma al sentido de justicia el más general de religión: "Justicia; ley divina, religión, شريعة pl. شرايع" (Solís y Madrid, 1950: 278).

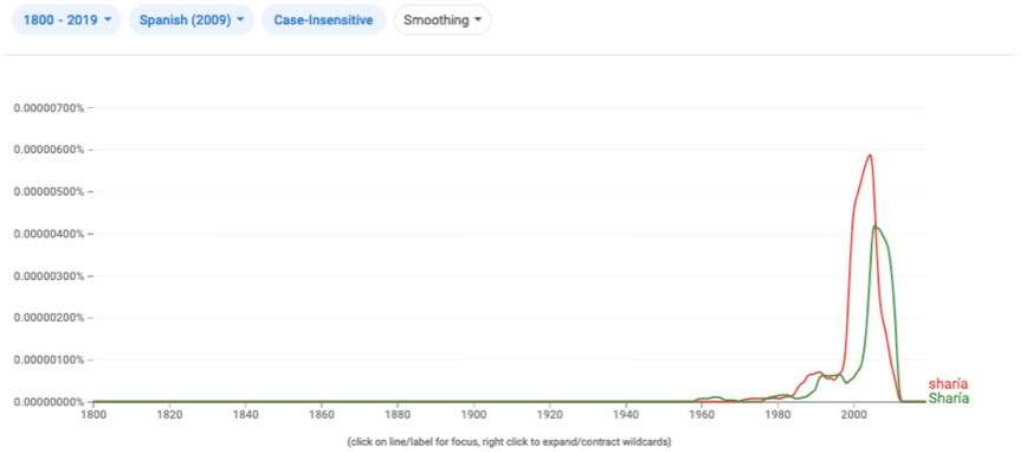
Cabe deducir, a partir de estos dos diccionarios de 1950 y 1952 respectivamente, que, a medida que se impone el fin del protectorado, se produce una apertura a un árabe menos instrumental, o, al menos, menos militar y de intereses más plurales, lo cual afecta a su vez al tratamiento de la voz "*šarīʿa*", que, podríamos decir, se neutraliza y, en cierto modo, vuelve al significado de *axara*.

En la segunda mitad del siglo XX, y en especial en el paso del siglo XX al XXI, el concepto de sharía en español ha conocido un giro radical, marcado por los nuevos usos y las nuevas posiciones del islam en el contexto mundial y local. La transnacionalización de la información ha supuesto la circulación de noticias, opiniones, personajes o ideas que refuerzan las imágenes negativas del islam: violencia, primitivismo, atavismos y amenazas son las generalizaciones más habituales sobre esta fe, su fundador y sus gentes (Said 1997: XVI). De este modo, la interferencia de Al-Ándalus de la que partió la noción de sharía en el siglo XIV se ve reforzada por la imagen de una religión a la que se relaciona con la guerra, el terrorismo y la misoginia, y, además, en el caso de España, por la nueva realidad de un islam fruto de la inmigración.

Un repaso a los corpus lingüísticos de las bases de datos de la RAE explica el cambio que se ha operado. En el *Corpus Diacrónico del Español*, que recoge el vocabulario desde la Edad Media hasta 1985, no hay ninguna referencia por "sharía" o "charía", las dos formas de adaptación de la voz árabe que más tarde aparecerán. La cuestión cambia notablemente en el *Corpus de Referencia del Español Actual*, con lapso que va de 1984 a 2000: "charía" tiene 19 usos en 9 documentos de prensa, mientras que "sharía" tiene 42 usos en 22 documentos, tanto de prensa como libros impresos(7). A partir del año 2000, la presencia del término se acelera, y el *Corpus del Español del Siglo XXI* recoge 6 usos en

(7) *Real Academia Española, Corpus de Referencia del Español Actual,* [en línea], "sharía/sharia" disponible en: https://tinyurl.com/28h6th9g y "charía/charia" disponible en: https://tinyurl.com/28h6th9g / https://tinyurl.com/bdd4p7yw [consultado el 21/10/2022].

prensa solo para "charía" y 131 usos en 99 documentos de prensa y libro para "sharía"[(8)]. La guerra de Afganistán de la década de 1980 y, sobre todo, los sucesos que se desencadenaron tras los atentados yihadistas en Estados Unidos en 2001 son fundamentales en este cambio, hasta el punto de que si se repasa el gráfico sobre "sharía" a partir de los fondos de Google Books (imagen 3), aun con todas las salvedades que esta fuente pueda merecer, es indiscutible que entre 1999 y 2009 (último año que se consigna) la presencia de "sharía" se dispara en las obras impresas[(9)]:



Fuente: Google Books Ngram Viewer, "Sharía" y "sharía"

Además, la imagen 3 debería completarse con la derivada del corpus de "charía" y "charia", si bien en este caso hay que señalar que nos hemos encontrado con una distorsión digital insalvable de momento[(10)]. En cualquier caso, lo interesante en esta oscilación ortográfica es precisamente la popularización del término a partir de fuentes foráneas, inglesas en el caso del dígrafo "sh" y francesas en el de "ch".

En paralelo a la incorporación de la sharía/charía como una voz con entidad propia en libros y prensa escrita, se ha producido otro viaje en el lenguaje del español institucional.

En 1992 el Gobierno de España ratificó un acuerdo histórico con la Comisión Islámica de España, por el que se reconoce a los musulmanes una serie de derechos en

(8) *Real Academia Española, Corpus del Español del Siglo XXI,* [en línea], "sharía/sharia" disponible en: https://tinyurl.com/2yq7626m y "charía/charia" disponible en: https://tinyurl.com/2yq7626m [consultado el 21/10/2022].

(9) Google Books Ngram Viewer, "Sharía" y "sharía": https://tinyurl.com/292q9t2p [acceso 13.10.2022]. A ello habría que sumar los resultados de "sharia/Sharia", sin tilde, pero las interferencias con fuentes inglesas y nombres propios nos han llevado a descartar esta fuente: Google Books, [en línea], "sharia/sharia" disponible en: https://tinyurl.com/2a6atazj [consultado el 13/10/2022].

(10) Existe un personaje en el folclore amerindio llamado Charía que distorsiona los resultados: Google Books Ngram Viewer, [en línea], "charía/Charía" disponible en: https://tinyurl.com/2dghrz83, y "charia/Charia" disponibles en: https://tinyurl.com/2bhsdekv [consultado el 13/10/2022].

materia de educación, culto, alimentación o fiscalidad. El texto oficial del acuerdo incluye algunos términos y expresiones de origen árabe, como los nombres de las fiestas islámicas, pero sistemáticamente se refiere a la "ley islámica" para aludir a la sharía, en ocasiones de forma tan llamativa como en el artículo 14, que emplea el término "*halal*" y reza:

> De acuerdo con la dimensión espiritual y las particularidades específicas de la Ley Islámica, la denominación «Halal» sirve para distinguir los productos alimentarios elaborados de acuerdo con la misma (BOE, 1992: 38217).

En la edición impresa en español, árabe, francés e inglés que el Ministerio de Justicia publicó en 2006 persiste esta incongruencia, con sus correspondientes árabe (شريعة), francés (*Loi Islamique*) e inglés (*Islamic law*) (Ministerio de Justicia, 2006: 36, 53 y 69).

Esta ausencia de la voz sharía en un texto oficial fundamental por su trascendencia normativa, así como por su carácter simbólico de reconocimiento de la pluralidad confesional del Estado español democrático, halla espejo en el *Diccionario de la lengua española* de la RAE en las cinco ediciones publicadas desde 1975. Y ello a pesar de la progresiva incorporación académica de otros términos del acervo islámico, tanto doctrinales como culturales (Gómez 2015: 110-113). Finalmente, en la actualización en línea del DLE de 2017, se introdujo el lema "sharía"(11):

> *sharía*
> Tb. *sharia.*
> Del ár. *šarīʿah [al-islāmīya];* propiamente 'camino o senda [del islam]'.
> 1. f. Ley religiosa islámica reguladora de todos los aspectos públicos y privados de la vida, y cuyo seguimiento se considera que conduce a la salvación.

Son llamativas algunas cuestiones de esta entrada del *Diccionario* de la RAE en vigor. En primer lugar, la grafía. El dígrafo "sh" es inexistente en la fonética castellana, y en este caso es sin duda deudor del inglés. La cuestión es más llamativa en la medida en que la RAE había optado por el dígrafo "ch" en casos semejantes, como al recoger "chiismo" en 1992. Por lo demás, no queda huella en el nuevo léxico de la vieja equis de la "xara" mudéjar y morisca. En segundo lugar, la etimología. En la entrada hay un error notorio, propio del desconocimiento de la lengua árabe por parte del redactor y el revisor, pues se hace concordar el adjetivo determinado *al-islāmīya* con el sustantivo indeterminado *šarīʿah*, y se traduce la expresión como un estado constructo ('camino o senda [del islam]'), cuando, en todo caso, el uso islámico habitual sería *al-šarīʿah al-islāmīya* ('camino [islámico]'). En tercer lugar, la definición. La entrada ofrece una definición con intensificadores inexactos: nótese la hipérbole de "todos los aspectos públicos y privados de la vida", perfecto ejemplo de la crítica de Edward Said a los orientalistas actuales por su insistencia en que "el islam regula las sociedades musulmanas de arriba abajo" (Said 1997: XVI). Además, se acentúa el sustrato peyorativo en la expresión "se considera que", inhabitual cuando se trata léxico cristiano o judío(12).

(11) Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.1 en línea], disponible en: https://tinyurl.com/y83hwh6d [consultado el 13/10/2022].

(12) Puede leerse sobre Torá: "Libro de la ley de los judíos, que se corresponde con los cinco que forman el Pentateuco en el Antiguo Testamento" o sobre Biblia: "Conjunto de Escrituras Sagradas formado por el Antiguo y el Nuevo Testamento, de las cuales el Antiguo Testamento es común a judíos y cristianos, y el Nuevo Testamento es aceptado solo por los cristianos"(Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.1 en línea], disponible en: https://tinyurl.com/8chfhd2y y https://dle.rae.es/biblia?m=form [consultado el 13/10/2022].

3. Conclusiones

El islam mudéjar es el punto de partida del viaje conceptual de la sharía en el islam hispano. Pero las voces *axara/xara* aparecen en lenguas romances hacia finales del siglo XIV, ya bien avanzada la conquista cristiana de Al-Ándalus y casi un siglo después que las relativas a sunna, concepto con el que está emparejado sharía en las fuentes existentes. Habría que preguntarse entonces si esto supone que *šarīʿa/šarʿ* no eran voces corrientes en los primeros usos mudéjares, y si esto no se debía a que no habían sido de curso habitual en el islam andalusí, pues fue con la consolidación del poder cristiano y su relación con el emirato nazarí de Granada cuando entró el concepto en el léxico de las normativas de los reinos cristianos. En cuanto a su significado, en la documentación de época mudéjar se tiende a confundir con *sunna* como "ley de los moros", sin que estén claros los límites semánticos entre ambos conceptos, como se aprecia en la diversidad de variantes de compuestos de ambas: *xarcima*, *xaraçuna, xaraçina*, *xaraçcuna*, *xara çuna, jarazama, jaraçuna*. También se puede deducir que la confusión era habitual por la necesidad que tiene de explicar las diferencias la única fuente no jurídica que nos ha llegado, el *Llibre de la Çuna e Xara dels moros*: la sharía es la legislación emanada del Corán; la *sunna,* la emanada del modelo del Profeta. Por otra parte, se aprecian diferencias conceptuales según los tiempos de aparición de la voz y la lengua o dialecto (aragonés, castellano y valenciano), lo cual hace depender la noción de sharía de las distintas circunstancias de los reinos y territorios cristianos. En cualquier caso, la sharía no es un ente activo, sujeto a evolución, donde las fetuas acumulen sentido, sino que se concibe como un código cerrado que debe guardarse siguiendo a sus jueces.

Tras los primeros indicios textuales, el concepto de sharía vivió una transformación marcada por las circunstancias sociopolíticas que van de finales del siglo XV a comienzos del siglo XVII, y que llevan al islam hispano de su reconocimiento comunitario a la persecución y la extinción. De 1462 a 1612 —fecha aproximada del *Breviario Çunní* de Içа de Gebir y año de la expulsión de los últimos moriscos valencianos, respectivamente— se observa cómo el concepto de sharía pasa de estar naturalizado, y en la mayoría de los casos traducido por "ley", a quedar absorbido o incluso anulado por el de sunna, en un proceso paralelo al de las dificultades de supervivencia que vive el islam morisco. Las escasas referencias conceptuales que nos han llegado reflejan una lucha agónica por preservar la esencia de una identidad islámica que se diluye ante la presión social y política de la conversión. El concepto de sharía, entendido como "concepto fundamental" en la acepción de Reinhart Koselleck, resulta así imposible de asimilar por el orden imperial español.

Con el decurso del siglo XVIII, las condiciones para la confrontación y la tolerancia con el concepto de sharía se trasladan del interior del país al ámbito misionero cristiano en el exterior, en el Levante mediterráneo primero y luego en Marruecos. Los diccionarios y glosarios de este tiempo desislamizan el concepto, que en su traducción por "ley" llega a tener la acepción, en el diccionario de Patricio de la Torre, de "la sharía del Mesías". La recuperación del término con su significado islámico a finales del siglo XIX y comienzos del XX se produjo bajo el signo del orientalismo del arabismo, mientras que el africanismo marroquinista pareció desinteresarse por la materia. De hecho, la mayoría de los glosarios y diccionarios de árabe marroquí no recogen el lema.

A partir de la década de 1980 se produce un cambio radical en la historia conceptual de la sharía, tanto a nivel mundial, en relación con la posición central que el islam

adquiere en la geopolítica, como a nivel local, con el asentamiento en España de una creciente comunidad musulmana de origen inmigrante.

A raíz de la Revolución Islámica de Irán y la guerra de Afganistán, y sobre todo de los atentados del 11-S de 2001, "sharía" y "charía" se convierten en voces de curso habitual en los medios de comunicación españoles, pero tardarán más en institucionalizarse y adquirir un carácter representativo, tal vez porque la sharía mantiene lo que Edward Said llamó la capacidad de contestación y rebeldía de algunas teorías: a ojos del conservadurismo lingüístico del que hablaba Antonio Gramsci, que lo es social, la sharía seguía sin ser asumible como algo "propio".

El concepto de sharía que se recoge en la normativa que reconoció al islam como una de las religiones con estatuto propio en el sistema jurídico español en 1992 sigue manteniendo la reluctancia a su reconocimiento léxico como un "concepto fundamental". El texto del *Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España* habla de "ley islámica", expresión que ya apuntaba desde principios del siglo XVI en los decretos de conversión forzosa de los musulmanes. Finalmente, la actualización digital de 2017 del *Diccionario de la lengua española* introdujo el lema "sharía", en clara dependencia de la voz inglesa, contradiciendo transliteraciones previas del mismo fonema para otros vocablos árabes, e ignorando el pasado propio de un islam peninsular que acuñó los términos *axara* y *xara*.

Aunque la interferencia de Al-Ándalus en la visión del islam actual no está ya vinculada a la idea de conquista territorial, por más que naciera con ella, es posible sostener que sigue persistiendo la noción de frontera con la que nació. Esa sería la característica de la cuarta fase del viaje conceptual de la sharía en España. La "frontera andalusí" interfiere hoy en el imaginario colectivo español, que se construye con el islam como vecino geográfico, demográfico e identitario. En este sentido, el concepto de sharía ha funcionado y funciona como un puente o un paso entre estas fronteras de distinto tipo, y su significado trae y lleva sentidos de los espacios que la frontera une y separa. A lo largo de casi nueve siglos, el concepto de sharía ha transitado por las lenguas romances de la península ibérica reflejando las condiciones de esta naturaleza a la vez de paso y de fundamento.

4. Referencias bibliográficas

BARCELÓ, Carmen (ed.) (1989): Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El Llibre de la Çuna e Xara dels Moros, Córdoba: Universidad de Córdoba.

BARCELÓ, Carmen y LABARTA, Ana (2009): Archivos moriscos: textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608, Valencia: Universitat de València.

BENÉITEZ CANTERO, Valentín (1952): Vocabulario de árabe marroquí de la zona española de Marruecos, Larache: Editora Marroquí.

BERNABÉ PONS, Luis (2010): «Los manuscritos aljamiados como textos islámicos», Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, pp. 27-44.

BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO (1992): Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, nº 272, p. 38217 [en línea], disponible en: https://tinyurl.com/bdd4p7yw [consultado el 26/10/2022].

CAÑES, Francisco (1787): Diccionario español latino-arábigo, Madrid: Imprenta de Don Antonio Sancha, 3 vols.

CONDE, José Antonio (1874): Historia de la dominación de los árabes en España. Sacada de varios manuscritos y memorias arábigas. Madrid: Marín y Compañía Editores.

CORRIENTE, Federico (1989): El léxico árabe andalusí según el Vocabulista in arabico, Madrid: Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense.

CORRIENTE, Federico (1999): Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance, Madrid: Gredos.

EGUÍLAZ Y YANGUAS, Leopoldo (1974, 1886[1]): Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de orígen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco), Madrid: Atlas.

ESCRIBANO, Enrique (1922): Vocabulario español-árabe (con pronunciación figurada). Especialmente dedicado al soldado español en Marruecos, Barcelona: Guinart y Pujolar Impresores.

FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Francisco (1866): Estado social y político de los mudéjares de Castilla considerados en sí mismos y respecto de la civilización española, Madrid: Real Academia de la Historia.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes (2010): «La Inquisición y los libros moriscos», Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, pp. 57-71.

GARCÍA PÉREZ, Antonio (1907): Vocabulario militar hispano-mogrebino, Melilla: Imp. El Telegrama del Rif.

GARRIDO ATIENZA, Miguel (1992, 1910[1]): Las capitulaciones para la entrega de Granada, Granada: Universidad de Granada.

GEBIR, Isa (1853): «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna», Memorial histórico español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, Madrid: Real Academia de la Historia, vol. 5, pp. 247-421.

GÓMEZ GARCÍA, Luz (1997-1998): «Los mudéjares menestrales segovianos», Sharq Al-Andalus, nº 14-15, pp. 35-45. DOI https://doi.org/10.14198/SharqAl-Andalus.1997-1998.14-15.02

GÓMEZ, Luz (2015): «El tratamiento del vocabulario islámico en la vigesimotercera edición del Diccionario de la Lengua Española», Español actual, nº 103, pp. 105-121.

GÓMEZ, Luz (2020): «Describir, prescribir, performar: la inteligibilidad de la sharía en el siglo XXI», Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, nº 29, pp. 32-52. DOI https://doi.org/10.15366/reim2020.29.004

GONZÁLEZ, Bernardino (2005): Intérprete arábico - Gramática arábiga [Obras manuscritas], Madrid: Real Academia de la Historia-Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2 vols.

GRAMSCI, Antonio (1975): Quaderni del carcere, Turín: Einaudi, 4 vols.

HALLAQ, Wael B. (2009): Sharīʿa. Theory, Practice, Transformations, Cambridge: Cambridge University Press.

HARVEY, L. P. (2005): *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago-Londres: University of Chicago Press.

KLEMPERER, Victor (2001): LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo, trad. Adan Kovacsics, Barcelona: Minúscula.

KOSELLECK, Reinhart (2012): Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social, trad. Luis Fernández Torres, Madrid: Trotta.

LERCHUNDI, José (1892): Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos, Tánger: Imprenta de la Misión Católico-Española.

LONGÁS, Pedro (1963): «Un documento sobre los mudéjares de Nuez (Zaragoza), siglo XV», Al-Andalus, nº XXVIII (2), pp. 431-443.

LÓPEZ ORTIZ, José (1932): Derecho musulmán, Barcelona-Buenos Aires: Labor.

LOURIDO DÍAZ, Ramón (2005): «Estudio preliminar», Bernardino González, Intérprete arábico - Gramática arábiga [Obras manuscritas], Madrid: Real Academia de la Historia-Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, vol. I, pp. 1-164.

MAÍLLO SALGADO, Felipe (1998): Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media, Salamanca: Universidad de Salamanca.

MÁRMOL CARVAJAL, Luis del (1992, 1578-1599[1]): Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada, Granada: Delegación Provincial de la Consejería de Cultura.

MINISTERIO DE JUSTICIA (2006): Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España. Edición en español, árabe, francés e inglés, Madrid: Ministerio de Justicia.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2012): «Árabe marroquí: Vulgar y dialectal. El Interés por su aprendizaje y su metodología de estudio durante el Protectorado», Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, nº 12, pp. 183-220.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2018): Vocabulista castellano arábigo compuesto, y declarado en letra, y lengua castellana por el M. R. P. Fr. Pedro de Alcalá del órden de San Gerónimo. Corregido, aumentado, y puesto en caracteres arábigos por el P. Fr. Patricio de la Torre de la misma órden, Bibliotecario, y Catedrático de la lengua Arábigo-erudita en el R[1]. Monasterio de S[n]. Lorenzo del Escorial, y profeso en él. Año de 1805, Cádiz-Córdoba: Universidad de Cádiz-UCOPress.

PEZZI, Elena (1989): El Vocabulario de Pedro de Alcalá, Almería: Cajal.

RODRÍGUEZ ARGENTE DEL CASTILLO, Juan Pablo, TINSLEY, Teresa y RODRÍGUEZ MOLINA, José (eds.) (2018): Relación de Hernando de Baeza sobre el Reino de Granada. Historia de los Reyes Moros de Granada. El ms. 633 de la Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Alcalá La Real (Jaén): El ojo de Poe - Asociación Cultural Enrique Toral y Pilar Soler.

RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando (2009): «Luis del Mármol lecteur de Léon. Une appréhension espagnole de l'Afrique», Françoise Pouillon (dir.) Léon l'Africain, París: Karthala-IISMM, pp. 239-267.

SAID, Edward W. (1983): The World, the Text, and the Critic, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

SAID, Edward. W. (1997): Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How we See the Rest of the World, Nueva York: Vintage Books.

SAID, Edward. W. (2000): Reflections on Exile and Other Essays, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

SALVÁ, Miguel, y SAINZ DE BARANDA, Pedro (1845): Colección de documentos inéditos para la historia de España. Tomo VII, Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.

SANTA OLALLA MILLET, Fausto (1908?): Compendio de Gramática Árabe Vulgar y Vocabulario Hispano-Árabe-Militar, Tánger: Establecimiento Tipográfico S. Benaioun.

SCHIAPARELLI, Celestino (1871): Vocabulista in Arabico, Florencia, Tipografia dei successori Le Monnier, [en línea], disponible en: https://tinyurl.com/2mpuuh6k [consultado el 26/10/2022].

SOLÍS PASCUAL, José y MADRID LÓPEZ, José (1950): Diccionario Arábigo-Español, Tetuán: Editora Marroquí.

STEWART, Devin (2006): «The Identity of "the Muftī of Oran", Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī Jum'ah al-Maghrāwī al-Wahrānī (D. 917/1511)», Al-Qanṭara, nº XXVII (2), pp. 265-301. DOI https://doi.org/10.3989/alqantara.2006.v27.i2.2

TERÉS, Elías (1956): «El diccionario español-latino-árabe del P. Cañes», Al-Andalus, nº XXI (2), pp. 255-276.

TILANDER, Gunnar (ed.) (1956): Vidal Mayor. Traducción aragonesa de la obra "In Excelsis Dei Thesauris", Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 3 vols.

VIDAL CASTRO, Francisco (2008): «Los diccionarios español-árabe: más de cinco siglos de lexicografía bilingüe», Philologia Hispalensis, nº 22, pp. 319-345. DOI https://doi.org/10.12795/PH.2008.v22.i01.11

VIGUERA MOLINS, María Jesús (1995): «al-Andalus como interferencia», Montserrat Abumalham (ed.) Comunidades islámicas en Europa, Madrid: Trotta, pp. 61-70.

WIEGERS, Gerard A. (2010): «Breviario Çunní, de Içа de Gebir», Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, pp. 130-133.

LA ORIENTALIZACIÓN DE ESPAÑA A TRAVÉS DE OBRAS LITERARIAS Y MUSICALES (SIGLOS XVIII- XX)

THE ORIENTALIZATION OF SPAIN THROUGH LITERARY AND MUSICAL WORKS (XVIII-XX CENTURIES)

الاستشراق في إسبانيا من خلال الأعمال الأدبية والموسيقية (القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين)

Irene Vicente López de Arenosa*
Universidad Autónoma de Barcelona / CSIC Madrid

Recibido: 19/10/2022 **Aceptado:** 04/05/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 33-51.

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo analizar de qué manera el discurso orientalista –entendiéndolo como una forma de discurso colonial que sirvió, precisamente, para justificar la empresa colonizadora– ha actuado sobre la realidad española, sin olvidar que esta última también fue autoridad colonial y, por lo tanto, productora de su propio discurso orientalista.

Para ello, a partir de los conceptos de *orientalismo*, *orientalismo imbricado* y *autoorientalismo*, haremos un análisis cronológico del discurso orientalista de producciones artísticas europeas, árabes y españolas desde el siglo XVIII hasta principios del siglo XX. Partimos de la premisa de que el lenguaje es un arma clave en el establecimiento de relaciones de poder, por lo que este juega un papel esencial en la elaboración de cualquier discurso. De esta asunción inferimos que el análisis del discurso contenido en las producciones artísticas es relevante para nuestro estudio, pues consideramos que los discursos identitarios no se construyen únicamente en los textos de historia, sino también en el arte y en la literatura.

Así pues, desde esta aproximación buscamos aportar una nueva perspectiva de análisis de los discursos sobre la identidad española construidos a partir de imágenes, motivos y estereotipos; favorecidos por la tendencia orientalista, que encontramos en obras literarias y musicales. A partir del estudio de todos estos elementos, pretendemos mostrar cómo los discursos aplicados a sociedades colonizadas también fueron proyectados sobre la sociedad española y cómo, en su caso particular, terminaron remitiendo siempre al romántico *leitmotiv* de Al-Ándalus.

Palabras clave: Edward Said, Al-Ándalus, literatura, música, orientalismo, identidad.

Abstract: This article analyzes how the Orientalist discourse –understanding it as a form of colonial discourse that served to justify the colonizing enterprise– has acted on the Spanish reality, without forgetting that the latter was also a colonial authority and, therefore, a producer of its own Orientalist discourse.

To this end, based on the concepts of *orientalism*, *imbricated orientalism* and *self-orientalism*, we make a chronological analysis of the orientalist discourse of European, Arab and Spanish artistic productions from the eighteenth century to the early twentieth century. We start from the premise that language is a key weapon in the establishment of power relations, which is why it plays an essential role in the elaboration of any discourse. From this assumption we infer that the analysis of the discourse contained in artistic productions is relevant to our study, since we consider that discourses are not only constructed in history texts, but also in art and literature.

Thus, using this approach we seek to provide a new perspective of analysis the discourses on Spanish identity built from images, motifs and stereotypes favored by the orientalist trend, which we find in literary and musical works. By studying all these elements, we intend to show how the discourses applied to colonized societies were also projected onto Spanish society and how, in their case, they always ended up referring to the romantic *leitmotiv* of Al-Ándalus.

Key words: Edward Said, Al-Ándalus, literature, music, orientalism, identity.

* Email: Irene.Vicente@uab.cat // irene.lopezdearenosa@cchs.csic.es ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1203-4609

الملخص:الهدف من هذه المقالة هو تحليل كيفية تصرف الخطاب المستشرق –الذي تم فهمه كشكل من أشكال الخطاب الاستعماري الذي خدم، على وجه التحديد، لتبرير المشروع الاستعماري– على الواقع الإسباني، دون أن ننسى أن الأخير كان أيضًا سلطة استعمارية، وبالتالي، منتج لخطابه المستشرق الخاص ولتحقيق ذلك، ومن مفاهيم الاستشراق والاستشراق المتراكبة الاستشراق الذاتي، سنجري تحليلا زمنيا للخطاب الاستشراقي للإنتاج الفني الأوروبي والعربي والإسباني من القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين. نبدأ من فرضية أن اللغة هي سلاح رئيسي في إقامة علاقات القوة، لذلك فهي تلعب دورًا أساسيًا في تطوير أي خطاب. من هذا الافتراض نستنتج أن تحليل الخطاب الوارد في الإنتاج الفني له صلة بدراستنا، لأننا نعتبر أن خطابات الهوية ليست مبنية فقط في نصوص التاريخ، ولكن أيضًا في الفن والأدب وبالتالي، فإننا نسعى من هذا المنهج إلى تقديم منظور جديد لتحليل الخطابات المتعلقة بالهوية الإسبانية المستمدة من الصور والقوالب النمطية ؛ يفضله الاتجاه المستشرق الذي نجده في الأعمال الأدبية والموسيقية. من خلال دراسة كل هذه العناصر، نعتزم إظهار كيف تم إسقاط الخطابات المطبقة على المجتمعات المستعمرة أيضًا على المجتمع الإسباني وكيف، في حالتهم الخاصة، انتهى بهم الأمر دائمًا إلى الإشارة إلى الفكر الرومانسي للأندلس
الكلمات الرئيسية: إدوارد سعيد، الأندلس ، الأدب، الموسيقى، استشراق، هَوِيَّةٌ

1. Introducción

En el presente artículo se busca analizar la forma particular en que el discurso orientalista –que sirvió para justificar el proyecto colonizador– ha operado (desde fuera y desde dentro) sobre la realidad española que, a su vez, fue un poder colonizador y desarrolló su propio discurso orientalista. Con este objetivo en mente y a partir de los conceptos de *orientalismo*, *orientalismo imbricado* y *autoorientalismo*, realizaremos un análisis cronológico del discurso orientalista implícito en nuestro corpus de producciones artísticas europeas, españolas y árabes, cuyo contenido data de finales del siglo XVIII y se extiende hasta principios del siglo XX. Si somos capaces de evidenciar cómo los conceptos y los usos del pasado han viajado y han sido reapropiados hasta nuestros días a través del arte, podremos mostrar cómo los discursos aplicados a sociedades colonizadas también fueron proyectados sobre la sociedad española con una dinámica similar, pero sin dejar de ser en último término, discursos orientalistas.

Nuestra hipótesis parte de lo trabajado hasta el momento por otros autores como Gil Bardají, quien en su tesis doctoral, *Traducir al-Ándalus: el discurso del otro en el arabismo español;* indica cómo consciente o inconscientemente, toda interpretación del *Otro* encierra una visión más o menos definida de uno mismo, de lo que fue, de lo que es o de lo que cree ser; de ahí que el análisis del discurso se convierta en una herramienta fundamental para identificar cómo se construyen dentro de un marco semiótico estas visiones colectivas de lo propio y ajeno (2009: 220).

Creemos que, en estos procesos de construcción del imaginario colectivo, el lenguaje ejerce un papel primordial como herramienta clave en el establecimiento de relaciones de poder. Esta idea se encuentra en sintonía con lo expuesto por Adlbi Sibai en *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*, para quien el lenguaje no dejaría de ser un arma de doble filo que puede llegar a resultar letal si quien secuestra el verbo y el sujeto para su exclusividad, coloniza con él el poder, el ser, el saber, el estar y el existir y lo emplea para justificar barbaries de toda índole (2016: 42).

Sabemos que gracias al lenguaje podemos conocer las historias transmitidas de generación en generación que forman parte de la memoria colectiva de pueblos. Ahora bien, estas historias pretendidas como objetivas no son más que relatos, mitos concebidos como herramientas que permiten explicar lo ontológico de cada época. Consideramos que la fuerza discursiva de cualquier relato es capaz de sobrepasar límites no solo físicos, sino mentales y calar en lo más hondo de la psique humana, transfigurándola a su paso. De esta premisa inferimos que la violencia que cualquier discurso ejerce sobre la psique humana puede llegar a ser tan intensa que la distorsione cognitivamente hasta el extremo de llevar al individuo a aceptar lo más inverosímil y fabuloso de los relatos como la realidad misma de su episteme. Esto no tiene por

qué ser una actividad negadora si tras ella no se esconden intenciones colonizadoras, asimilistas o que tienden a la aculturación. Ahora bien, los estudios poscoloniales –gracias a las aportaciones de teóricos notables como Franz Fanon, Gayatri Spivak, Edward Said o Homi K. Bhaba(1); entre otros– han demostrado cómo estos discursos, elaborados a lo largo de siglos a partir de relatos supuestamente verídicos y objetivos, son en sí mismos coloniales y raciales, si bien ambivalentes en la medida en que son inconscientes e interactúan con nociones de naturaleza distinta que los hacen complejos y contradictorios en sí mismos.

En definitiva, lo que ofrecemos en este artículo es una nueva perspectiva de análisis del discurso orientalista, entendiéndolo a su vez como una forma de discurso colonial, a través de producciones artísticas tanto literarias como musicales. Para ello, partiremos de la teoría postcolonial y concretamente de lo argumentado por Edward Said en *Orientalism* (1978), obra que problematizaremos. Nuestro objetivo será mostrar cómo a través de conceptos y usos del pasado que se perpetuaron en el tiempo a través del arte, los discursos aplicados a sociedades colonizadas también fueron proyectados sobre la sociedad española y cómo, en su caso concreto, terminaron siempre remitiendo a Al-Ándalus.

2.Orientalismo

Cuando hablamos de orientalismo, entendiéndolo como disciplina académica, es preceptivo mencionar la polémica obra *Orientalism* de Edward Said –publicada en 1978– en la que se denuncia el papel que desempeñaron los orientalistas británicos y franceses desde el siglo XIX, en la creación de la imagen estereotipada de *Oriente*. La tesis que Said sostiene es que esa representación de un *Oriente* exótico y primitivo fue creada por *Occidente* –por poetas, novelistas, filósofos, políticos, economistas y administradores del «Imperio»– para *Occidente*, en aras de justificar la colonialidad característica de la Modernidad occidental:

> El orientalismo es la institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente (Said 2018: 21).

Bajo la premisa «conocer es poder», los orientalistas se convirtieron en cómplices de la dominación colonial pues, con sus escritos, elaboraron una cosmología de significados en términos de diferenciación cultural que les permitió justificar que *Oriente* –como constructo homogéneo y monolítico–, debía ser puesto al servicio de *Occidente* –como constructo hegemónico y moderno– para poder ser «civilizado, desarrollado». De ello se deduce que la producción académica de estos eruditos estuvo continuamente mediatizada por el dominio colonial donde *Occidente* era el productor de ideas y *Oriente*, el receptor de ese conocimiento, siendo a su vez, el objeto mismo de estudio. «Objeto» en la medida en que *Oriente* se presupone como un ente exógeno a la realidad del orientalista, al *Nosotros* del que este último asume formar parte. Así, al oponerse al *Nosotros,* se termina por identificar *Oriente* como ese *Otro*, que invita a ser observado y estudiado como otredad, desde la perspectiva de partida: *Occidente-Nosotros*.

(1) Véanse algunas de sus obras fundamentales para el estudio de la teoría postcolonial: Franz Fanon (1961) *Les Damnés de la terre*; Gayatri Spivak (1985) *Can the Subaltern Speak?*; Homi Bhabha (1994) *The Location of Culture*. En el artículo que nos ocupa nos centraremos en la obra *Orientalism* (1978) de Edward Said.

Ahora bien, si asumimos esta dicotomía (*Occidente/Oriente*, *Nosotros/Otro*), olvidamos que esta elimina de raíz la mera hipótesis de que exista un proceso semejante –aunque distinto por necesidad– en sentido inverso (Paradela 2005: XIII). Es decir, se elude la existencia de una doble vía de representación, que analógicamente sería occidentalista, en la que *Oriente* se interese por *Occidente* y este último sea representado por los intelectuales que entran en contacto con él al interesarse por conocer a ese *Otro* –sin ninguna disposición colonial–. Este sería el caso de los viajeros árabes que se sintieron atraídos por el pasado andalusí de España, cuyas observaciones serían plasmadas en sus relatos de viajes o *riḥlas*(2).

Otra de las principales críticas esgrimidas frente al planteamiento de Said es la ausencia del orientalismo español en las quinientas diez páginas que componen el volumen; crítica a la que Said respondió con la publicación del prólogo a la nueva edición española en 2002 en donde –al mencionar la excepcional relación que tiene España con el mundo araboislámico como fruto de ese hermanamiento y convivencia entre culturas que tiempo atrás se dieron en la Península– de cierta forma incurre en una orientalización de España, pues reduce la relación de España y el Islam al periodo andalusí, obviando el vínculo colonial que España también tuvo en Marruecos y en el Sahara Occidental(3):

> En este sentido el contraste con España [del Oriente que describo] no podía ser mayor, puesto que el islam y la cultura española se habitan mutuamente en lugar de confrontarse con beligerancia […] la simbiosis entre España y el islam nos proporciona un maravilloso modelo alternativo al crudo reduccionismo de lo que se ha dado en llamar «el choque de civilizaciones» […], que no transmite la verdad de cómo las civilizaciones y culturas se solapan, confluyen y se nutren unas a otras. Es en ese modelo, en el que las culturas «comparten», en el que deberíamos concentrarnos, y es por ello por lo que, tanto para musulmanes como para españoles, Andalucía es un gran símbolo (Said 2018: 10).

Es cierto que España no estableció ningún vínculo de dominio colonial con su Oriente por antonomasia, Al-Ándalus, como el resto de potencias europeas mencionadas por Said hicieron; y es cierto que la cultura árabe sigue habitando ciertos ámbitos de la cultura española, pero una simple mirada al medievo español basta para constatar cierto recelo hacia lo árabe, lo musulmán; que se plasmó en una imaginería acerca del *Otro* que poco difiere de las categorizaciones esencialistas del discurso colonial (Gil 2009: 53).

Esta excepcionalidad del orientalismo español que señala Said como justificación para no tratarlo en su estudio nos lleva a cuestionarnos sobre otro tipo de orientalismo del que hicieron gala los artistas españoles y que tampoco es tratado. Como bien nos indica Gil Bardají (2009: 54), pese a que esa atracción por lo exótico que caracterizó el periodo romántico, la necesidad de encontrar en el *Otro* las virtudes perdidas con el progreso científico e industrial de la Europa del siglo XIX quedan completamente excluidas de *Orientalism*; la producción artística y literaria de importantes ilustrados del Siglo de las Luces nos lleva a conjeturar que la

(2) En el presente artículo se adopta el siguiente sistema de transliteración: ʾ-b -t -ṯ -ǧ -ḥ -ḫ -d -ḏ -r -z -s -š -ṣ -ḍ -ṭ -ẓ -ʿ -ġ -f -q -k -l -m -n -h -w -y. En cuanto a la palabra *riḥla,* esta: «nombra en árabe tanto el viaje en sentido genérico como el relato escrito de un viaje realizado por cualquier país del mundo […]». Si nos centramos en su concepción literaria, se trata de un género literario que «concede primacía a la descripción, preferentemente a través de la información directa, de los países y las personas» (Paradela 2005: 1). Un ejemplo sería el relato de viaje del egipcio Muḥammad Labīb al-Batanūnī (1929): *Riḥlat al-Andalus.*

(3) Ya apuntaba Nieves Paradela en su obra (2005: 84): *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*, la necesidad por saber si el africanismo o arabismo español fue o es un orientalismo semejante al estudiado por Said. Trabajos como los de Morales Lezcano (1988): *Africanismo y Orientalismo español en el siglo* XIX –en el que menciona que: «el Africanismo español, centrado en Marruecos, fue un sucedáneo específico del orientalismo europeo» (1988: 12)– o la Tesis doctoral de Gil Bardaji (2009): *Traducir Al-Ándalus*, prestan particular atención a esta cuestión.

orientalización del mundo arabo-musulmán no es la única que ha llevado a cabo *Occidente*. Estos eruditos también han esencializado a culturas pertenecientes a su supuesta misma realidad(4) como es el caso de la española, cuya identidad ha sido reducida a un compendio de estereotipos por el discurso hegemónico del momento –a saber, el discurso imperialista francés y británico del siglo XIX–. Este fenómeno nos lleva a analizar lo que se entiende por orientalismo imbricado o *Nesting Orientalism*.

2.1 Orientalismo imbricado

Milica Bakić-Hayden, doctora de la Universidad de Pittsburgh, denomina *orientalismo imbricado* a la gradación que se produce dentro de la categoría *Oriente* –y, por lo que se explica más abajo, también dentro de la de *Occidente*– de la ya existente dicotomía *Occidente/Oriente*. Esto es: «a pattern of reproduction of the original dichotomy upon which Orientalism is premised. In this pattern, Asia is more "East" or "other" tan Eastern Europe; within Eastern Europe itself this gradation is reproduced with the Balkans perceived as most Eastern»(5) (1995: 918). La idea de Milica es explicar que la concepción que Europa tiene de los Balcanes como región más «conservadora o primitiva» no es sino el resultado de la esencialización que esta ejerce dentro de su propia categoría –Europa occidental–, sobre las subcategorías que la conforman y que identifica geográficamente más al este –los Balcanes–, sirviéndose para ello de las mismas dinámicas discursivas coloniales que los orientalistas.

Esta premisa –no exenta de críticas ya que lleva consigo la asunción de la cultura como un ente compacto y homogéneo, algo que no es del todo cierto– permite explicar cómo la imagen de ese *Occidente* que se crea en oposición a un «Oriente orientalizado» puede también ser objeto de orientalización por otro «Occidente más occidental» que forma parte de sí mismo y así sucesivamente. Existe pues, una especie de subordinación en la que todas las categorías de una forma u otra se encuentran imbricadas y, a su vez, delimitadas en términos de diferenciación cultural, geográfica y racial que llevan a quien estudia dichas categorías a adoptar posturas ambivalentes, contradictorias e incluso opuestas.

A pesar de que Bakić-Hayden base su estudio en los Balcanes como subcategoría orientalizada de la Europa occidental, esta noción de *orientalismo imbricado* es trasladable a la identificación de España y su cultura como subcategoría europea periférica que se encuentra más al sur y que es a su vez esencializada y exotizada por los orientalistas que a ella se han referido desde Europa. De acuerdo con la observación de Gil Bardaji (2009: 79), esto pudiera deberse a la extrañeza que supuso para los orientalistas europeos la naturaleza particular del orientalismo español cuyos orígenes difieren de los del orientalismo europeo y su posterior evolución discurre a menudo por senderos distintos: mientras que en la Europa romántica la huida hacia la alteridad se plasmó en el arte en la recreación de *Oriente* como un lugar misterioso y exótico; en el caso de España, esa alteridad fue ambigua, porque ese *Otro* se erigía en realidad como parte de uno mismo, como una entidad a la vez simbólica y real en la que podía reconocerse (Gil 2009: 95).

(4) «Supuesta», porque la asunción de España y el resto de Europa como parte de una misma realidad llevaría a pensar «Europa» como un ente homogéneo, que claramente no es.

(5) «Un patrón de reproducción de la dicotomía original en la que se basa el orientalismo. En este modelo, Asia es más "oriental" u "otra" que Europa del Este; dentro de la propia Europa del Este, esta gradación se reproduce con los Balcanes percibidos como más orientales». Esta traducción al español, así como todas las que irán apareciendo a lo largo del análisis son traducciones propias.

En sintonía con lo anterior entendemos, pues, que el *Oriente* que interesaba a España era su «Oriente doméstico» por excelencia: Al-Ándalus (Parrilla 2018: 232) –y no tanto India, Turquía, Egipto, etc.– y la plasmación erudita del orientalismo español de la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del XX fue, ante todo, *andalusista*(6) (Gil 2009: 89). Este «Oriente andalusí» contaría con una doble dimensión: una real, histórica, que concluyó en 1492, y otra figurada, simbólica, que ha pervivido hasta nuestros días (Gil 2009: 96). Esta segunda es la que interesó a los escritores más preocupados por la interpretación del presente que del pasado puesto que, como bien apuntó Martínez Montávez (1994: 147): «reflexionar sobre Al-Ándalus significa […] ponernos frente a una parte de "nosotros mismos" que es naturalmente parte de "otro". Nos sitúa en una circunstancia dialéctica originalísima, muy poco habitual, al permitirnos percibir modalidades de identidad y de alteridad dentro de un mismo objeto y no en objetos diferentes […]».

Ahora bien, esta asunción del *Otro* como parte del *Nosotros* no está exenta de ambivalencia. Esa idea de excepcionalidad de la situación hispanoárabe, mencionada por Said y justificada sobre la base de ese hermanamiento, es justamente la que se esconde detrás del discurso colonial español para legitimar las campañas africanistas(7), dado que en esa noción de hermanamiento hay rasgos de asimilación, de rechazo y de exclusión de diferentes colectivos que forman parte de la pretendida unidad que conforma España. Este hecho se debe, entre otros motivos, a que el discurso orientalista no es una retórica fácil como oposición entre *Yo* y *Otro* pues, en la realidad discursiva de representación de otras comunidades, se cruzan categorías de toda índole (racial, social, de género y sexo; de religión, etc.) que atraviesan al individuo y lo hacen complejo y contradictorio en sí mismo, afectando a la percepción de la alteridad como parte del *Nosotros*.

2.2 Autoorientalismo

Muchas veces esa imagen de la alteridad estereotipada por el discurso orientalista es asumida positivamente por la cultura orientalizada con unos objetivos concretos. Como indica Beltrán Antolín (2009: 31), estos objetivos pueden ser: «desde la justificación en el poder de las élites que se sienten cómodas con la imagen que reciben desde fuera hasta la mercantilización de la identidad como objeto de consumo en el mercado». Este *autoorientalismo* tiende a la homogeneidad, inmutabilidad y exaltación de la supuesta esencia de la sociedad orientalizada y comparte en gran medida el discurso del exotismo. El caso del pabellón español de la Exposición Universal de Paris (1889) con su *flamenquería y toros*(8) y la campaña franquista *Spain is different*(9) que ensalzaba lo andaluz, lo árabe; serían dos ejemplos

(6) Los excesos andalusistas de este periodo en la construcción identitaria de España que veremos más adelante, serán denunciados por Serafín Fanjul en su obra (2004): *La quimera de Al-Ándalus*.

(7) Irene González en su artículo «La "hermandad hispano-árabe" en la política cultural del franquismo (1936-1956)» problematiza el uso de la noción *hispanoárabe* en el ideario franquista empleado para justificar la empresa colonial de la campaña franquista: «Al-Ándalus se convertía en el punto de unión fraternal entre Marruecos y España, en la que Franco se presentaba como amigo y defensor del pueblo árabe. Sobre esta hermandad hispano-marroquí se asentaría la política cultural del franquismo […]. España tenía la misión de devolver el favor prestado por Marruecos siglos atrás, legitimando su presencia en aras de una misión cultural, que favorecía la imagen de España como país amigo de Marruecos» (2007: 185-186).

(8) Expresión utilizada por Manuel Viera de Miguel en su artículo (2011: 537): «El imaginario visual español en la Exposición Universal de París de 1889 "España de moda"». No obstante, ya en exposiciones universales anteriores –Viena (1873), París (1878)– quedó patente la asimilación del legado árabe como parte representativa de la identidad española, donde se recurrió al autoorientalismo –al paroxismo del arte hispanoárabe– para afianzar la imagen que se tenía desde Europa (Calatrava, 2015: 24).

(9) Campaña turística lanzada en los años 60 que revolucionó el panorama nacional, pues supuso el renacer de un sector prácticamente inexistente. Esta campaña recuperó el relato romántico del exotismo español y sacó

relevantes de *autoorientalismo,* e incluso ciertas composiciones musicales. En este sentido, como bien apunta Hernández Mateos (2019: 617), cabría preguntarse por qué en el siglo XIX, los músicos aceptaron y promovieron una especie de *autoexotización* que les permitió negociar y presentar su propia identidad cultural como una bisagra entre *Oriente* y *Occidente*, cuando no como parte integrante del mundo oriental, a través del énfasis y la recreación de los elementos islámicos de su propio pasado.

3. La orientalización de España

Hasta el momento hemos visto que el discurso orientalista se recrea y legitima en la esencialización de los patrones de representación de ese *Otro* exógeno a *Occidente*. Es un discurso que presupone que los seres humanos y sus instituciones sociales o culturales están gobernados por una determinada naturaleza que es inherente a ellos de la misma manera que se supone que son inherentes a las entidades del mundo natural (Bakić-Hayden 1995: 917). Esta idea de representación esencialista de lo ajeno es la que viajeros europeos reprodujeron en sus escritos, después de entrar en contacto con las culturas «orientales» y con las culturas periféricas de su «misma» realidad, como la española.

Ahora bien, estas culturas retratadas también desarrollaron su propia producción artística en un contexto en el que el debate en torno a la identidad nacional estaba candente. En el caso de los artistas españoles el dilema estribaba en la posibilidad de acudir o no a ese pasado oriental, «hispanoárabe», que pudieran reivindicar como parte de una identidad nacional, donde el *Otro oriental* terminaría por confundirse con el sujeto mismo (Hernández 2019: 626). Consideramos que la cultura española no ha estado exenta de representaciones orientalistas y autoorientalistas que, si bien podríamos considerar como fruto del historicismo vinculado a la política de su tiempo (Hernández 2019: 619), no por ello dejan de ser en parte resultado de un impulso exotista que favoreció la pervivencia de estos relatos en el imaginario común. Para ilustrar nuestra hipótesis pasamos, pues, a analizar nuestra selección de producciones literarias y musicales de finales del siglo XVIII hasta principios del siglo XX en las que las nociones de orientalismo, orientalismo imbricado y autoorientalismo se entrecruzan y articulan entre sí.

3.1 Literatura

> Es la de viajes una literatura de diálogo, una literatura que involucra un Aquí con un Allí, que liga dos ámbitos diferentes, a dos personas distintas: el Yo o el Nosotros con el Otro […]. Se sale por descubrir o conocer gentes y situaciones nuevas, pero lo que se pretende, casi siempre, es autodescubrirse y reconocerse en lo distinto. Esa tensión entre lo propio y lo ajeno, entre lo que sé de mí y lo que busco en el otro, entre lo que deseo conocer y lo que no conozco finalmente, da como resultado no ya una simple descripción, sino toda una visión compleja que no podrá ser en ningún caso neutra o inocente (Paradela 2005: XII).

Montesquieu, filósofo y ensayista ilustrado francés, publica en 1721 y de forma anónima su exitosa novela epistolar y satírica *Lettres persanes* que podemos catalogar dentro de tres tradiciones literarias: literatura oriental, literatura ilustrada y literatura de viajes. En ella realiza una crítica de la sociedad francesa del siglo XVIII a través de la visión extranjera de sus protagonistas: Uzbek, Rica, Pablongas y Redi; musulmanes chiíes persas. Si bien es cierto que en ella se encuentran insertos elementos claramente orientalistas –el exotismo en la representación del harén y las odaliscas, por ejemplo–, para este artículo resulta de especial

rédito de la esencialización de la identidad española, que fue reducida a tópicos folklóricos –toreros, flamencas, cantaores–, con el fin de despertar en las mentes extranjeras esa curiosidad por el *Otro* español.

interés la carta LXXVIII en la que Rica adjunta una epístola de un francés que ha estado en España para que Uzbek pueda leerla. En ella se observa cómo la identidad española se esencializa no solo con la caricaturización del típico español como aquel que lleva «gafas y bigote»(10), sino al tildar a estos de «soberbios y orgullosos»(11), «celosos y devotos»(12), «indecorosos e incultos»(13)y «vagos y enamoradizos»:

> Pues hay que saber que, cuando un hombre posee cierto mérito en España, como […] el de poseer una gran espada o el de haber aprendido de su padre el arte de tañer una discordante guitarra, en este caso, no trabaja: su honor radica en el reposo de sus miembros. El que durante diez horas al día permanece sentado, goza exactamente de doble consideración que el que no está más que cinco, pues la nobleza se adquiere en las sillas. Pero, aunque estos invencibles enemigos del trabajo alardeen de filosófica tranquilidad, no es precisamente eso lo que albergan en su corazón, porque se pasan la vida enamorados […] (Montesquieu 1818: 144).

En 1789 se publica póstumamente *Cartas marruecas* de José Cadalso(14), que sigue el modelo de Montesquieu, donde tres personajes –dos de ellos marroquíes– se intercambian cartas en las que satirizan la sociedad y costumbres españolas. Ya en su obra observamos esa idea de hermanamiento fruto de un pasado «hispanoárabe» común, que se alimenta del *alhambrismo* del que hablaremos más adelante:

> Las noticias que hemos tenido hasta ahora en Marruecos de la sociedad o vida social de los españoles nos parecía muy buena, por ser muy semejante aquélla a la nuestra, y ser natural en un hombre graduar por esta regla el mérito de los otros […] En ellas se ven permanecer reliquias de nuestro señorío, aun más que en los edificios que subsisten en Córdoba, Granada, Toledo y otras partes. Pero la franqueza en el trato de estos alegres nietos de aquellos graves abuelos ha introducido cierta amistad universal entre todos los ciudadanos de un pueblo, y para los forasteros cierta hospitalidad tan generosa que, en comparación de la antigua España,

(10) «La seriedad es el más destacado carácter de las dos naciones [España y Portugal]; principalmente se manifiesta de dos maneras: por las gafas y por el bigote […]» (Montesquieu 1818: 143).

(11) «Fácilmente se explica que gente como ésta [sic], seria y flemática, tenga su orgullo. Y lo tiene. Ordinariamente se basan en dos cosas dignas de consideración. Los que viven en la península ibérica se sienten infinitamente superiores cuando son eso que ellos llaman *cristianos viejos*, es decir, los que no tienen sus orígenes entre aquellos a quienes la Inquisición persuadió durante el siglo pasado, para que abrazaran la religión cristiana. No menos orgullosos están los que viven en las Indias, al considerarse partícipes de la inefable gracia de ser, como ellos dicen, *hombres de cara blanca*» (Montesquieu 1818: 143).

(12) «En primer lugar, son devotos y, además, celosos. Tendrán sumo cuidado en no exponer a sus mujeres a las asechanzas de un soldado herido en cien batallas o a las de un decrépito magistrado; pero no tendrán inconveniente en encerrarlas con un fervoroso novicio, de esos que bajan los ojos o un robusto franciscano, que ellos eleva» (Montesquieu 1818: 144).

(13) «Tienen pequeñas atenciones que en Francia parecerían fuera de lugar: un capitán, por ejemplo, no pega nunca a un soldado sin pedirle antes permiso y la Inquisición no quema nunca a un judío sin presentarle excusas […] Quizá encuentres ingenio y sentido común entre los españoles, pero no lo busques en sus libros […] Han hecho enormes descubrimientos en el nuevo mundo y todavía no conocen su propio continente […]» (Montesquieu 1818: 145).

(14) Cabe señalar que José Cadalso publicará tiempo después *Defensa de la nación española contra la «Carta Persiana LXXVIII»* de Montesquieu, un escrito en el que contesta a cada uno de los estereotipos españoles que en ella se representan. Destaca la nota decimosegunda, cuya defensa hace referencia a lo tratado en la cita de Montesquieu: «Nota 12ª: El Señor Presidente de Montesquieu faltó aquí a todo lo respetable con decir que en España se adquiere la nobleza sentadas las gentes en las sillas con la proporción de más o menos grados de ella, según la mayor o menor duración de la ociosidad. Aquí se ha mostrado o muy ignorante en historia, o muy maligno en ocultar la verdad. No hay en todo el mundo nobles cuyos abuelos hayan fundado sus casas a costa de más sangre y hazañas. Todas las casas de consideración en España se han fundado sobre un terreno ganado con la lanza y la espada. La guerra ha sido la cuna en que se ha criado nuestra nobleza española». Es significativo comprobar cómo, pese a criticar el esquema de Montesquieu, Cadalso terminará por repetir las mismas ideas en sus *Cartas Marruecas*.

> la moderna es una familia común en que son parientes no sólo todos los españoles, sino todos los hombres (Cadalso, 1999).

En lo que nos concierne, lo esencial de estas novelas es que ambas han sido escritas por dos autores occidentales que se meten en la piel de unos personajes «orientales» para criticar la sociedad francesa y española de la época. Se recurre al *Otro*, al que se exotiza, como forma de autocrítica cultural; de lo que se deduce que *Oriente* no existe por sí mismo, sino en relación con y representado por *Occidente*. Ahora bien, no podemos obviar cómo *Occidente* (en este caso, España, Francia) finalmente termina siendo representado por *Oriente* (Uzbek, Rica, Pablongas y Redi y los dos marroquíes), lo que no deja de ser una muestra de la ambivalencia y contrariedad de los mecanismos de creación del discurso orientalista.

Así pues, los estereotipos tratados en ambas novelas serán asumidos como propios y se materializarán un siglo más tarde en producciones costumbristas bajo el nombre de «tópicos» de la mano de figuras como Fernán Caballero –pensemos en su novela *La Gaviota* donde se acaba *andaluzando* a la sociedad española en esa búsqueda de identidad nacional–. Podríamos lucubrar que esta asimilación estereotipada por parte de los españoles fue una forma de *autoorientalismo* de cuya imagen se beneficiaron los escritores costumbristas; una corriente que fue muy criticada por los literatos que la sucedieron al considerar que esta contribuyó a crear la imagen de una «España de pandereta».

Este Costumbrismo se nutre de la identificación de «tipos literarios» por lo que tiende a una representación arquetípica de la realidad. Es decir, se fija en lo representativo del conjunto y no en el conjunto en sí al seleccionar lo que daría más color local, lo folklórico y que se estima genuinamente español como elemento identitario de la nación. Este método de creación de personajes *tipo*, estereotipados e inmovilistas –el tipo de mujer brava, por ejemplo, como Mauricia la Dura en *Fortunata y Jacinta* de Benito Pérez Galdós (1887) o la Marisalada en *La Gaviota*– nos permite establecer una analogía con los mecanismos de legitimación empleados por los orientalistas para representar a ese *Otro* homogéneo y monolítico, pues también buscan resaltar lo que se supone representativo, sin dar cabida a las idiosincrasias de cada individuo que lo conforma.

En los debates de los límites del costumbrismo destaca la aportación de Mariano José de Larra (1809-1837) quien, en *El Pobrecito Hablador*, bajo el seudónimo del Bachiller Juan Pérez de Munguía, publicó catorce artículos satíricos que marcaron el inicio de su trayectoria como crítico costumbrista. En concreto, en uno de sus artículos, «Vuelva usted mañana» –publicado en la tirada del 11 de enero de 1833–, critica a la sociedad española valiéndose del mismo estereotipo que antaño empleó Montesquieu, a través de las palabras del señor *Sans-délai*(15), quien, en este caso, es el observador extranjero –también francés– que da juego al choque de perspectivas:

> – Permitidme, Monsieur *Sans délai* –le dije entre socarrón y formal–, permitidme que os convide a comer para el día en que llevéis quince meses de estancia en Madrid.
> – ¿Cómo?
> – Dentro de quince meses estáis aquí todavía.
> – ¿Os burláis?
> – No por cierto.

(15) El tono satírico y mordaz característico de Larra lo encontramos materializado en el nombre del extranjero francés, *Sans délai*, 'Sin demora'.

– ¿No me podré marchar cuando quiera?¡Cierto que la idea es graciosa!
– Sabed que no estáis en vuestro país activo y trabajador.
– ¡Oh!, los españoles que han viajado al extranjero han adquirido la costumbre de hablar mal [siempre] de su país por hacerse superiores a sus compatriotas.
– Os aseguro que en los quince días con que contáis, no habréis podido hablar siquiera a una sola de las personas cuya cooperación necesitáis.
– ¡Hipérboles! Yo les comunicaré a todos mi actividad.
– Todos os comunicarán su inercia.
(Mariano José de Larra 1991: 193)

En este artículo y concretamente en este fragmento, Larra hace una crítica a la ociosidad característicamente atribuida a la sociedad española en oposición al activismo de la sociedad francesa. Observamos, pues, cómo un siglo después de la publicación de *Lettres persanes* el mismo discurso se repite, lo que demuestra la pervivencia en el imaginario común de estos relatos que son proyectados sobre la sociedad española y asumidos como parte de su identidad. No hay que olvidar que nos encontramos en pleno siglo XIX, meses antes del fin de la Década Ominosa, momento en el que la herida de la Guerra de la Independencia española (1808-1814) todavía supuraba y los debates entre afrancesados y patrióticos estaban al orden del día. Estos debates no eran sino continuas afirmaciones de lo que para unos y otros significaba ser un auténtico español, es decir, de lo genuino que pudiera traducirse en la aserción de la identidad de la nación, en un momento de crisis, donde la negociación con la realidad implicaba cuestionarse los principios ideológicos y morales de la sociedad.

En las postrimerías del siglo XIX, el Desastre del 98 marcaría un antes y un después en la sociedad española y, en particular, en los círculos intelectuales de debate sobre la misma; donde el sentimiento de derrota favorecería la estereotipación desde el exterior del colectivo nacional. En último término esta visión pesimista estereotipada de la sociedad española acabaría siendo asumida como propia por una parte de dicho colectivo, actuando a modo de bumerán. Por esta razón, muy crítico se mostrará el historiador y sociólogo Julián de Juderías con esta interpretación derrotista y publicará en 1914 su obra *La Leyenda Negra*, la cual encuentra su razón de ser en el discurso antiespañol que supuestamente potencias extranjeras, europeas, elaboraron en perjuicio de la nación española desde el siglo XV. Queda implícito en el nombre de la obra su falsedad histórica, pues se ha demostrado que es una teoría sin evidencias contrastables(16). No obstante, no deja de ser un relato asumido por mucho tiempo como verídico, cuyos conceptos y usos han viajado hasta nuestros días y han sido reapropiados por el discurso imperante con unos fines concretos. Este mismo proceso de reapropiación y resignificación lo encontramos en la asimilación por el pueblo español y marroquí del relato de esa supuesta hermandad marroquista, para justificar las expediciones africanistas o incluso la creación de la Guarda Mora franquista; y en las representaciones autoorientalistas románticas que beben de la imagen creada por el discurso orientalista.

En estos debates cobró fuerza en España la atracción romántica por el pasado andalusí, que nace a finales del siglo XVIII, pero alcanza su máximo esplendor a partir del siglo XIX, insertándose rápidamente en estos ambientes liberales y afrancesados, que se oponían frontalmente a las tendencias más conservadoras (Gil 2009: 96).

(16) En el siguiente enlace se puede encontrar una explicación más detallada del origen, elaboración de la teoría y su posterior refutación: https://es.unesco.org/courier/aout-septembre-1977/desacreditando-leyenda-negra#:~:text=En%20apariencia%2C%20esta%20Leyenda%20Negra,%2C%20sí%2C%20y%20fueron%20monstruosos [Consultado el 09/10/2022].

3.2 Al-Ándalus y el orientalismo romántico

Así pues, si por algo se caracterizó la producción literaria del siglo XIX fue por ese anhelo de un pasado floreciente característico del Romanticismo europeo. Ese mundo onírico, esotérico y exótico identificado con lo oriental no necesariamente se encontraba fuera de Europa, pues mitos como el de la Atlántida– que hablaba de un pasado común entre África y España– seguían insertos en la memoria colectiva(17). La célebre frase de Victor Hugo: «España es medio africana, y África medio asiática» hacía referencia a esa frontera natural de la nación española que terminaba en el Atlas(18). Al-Ándalus, ejemplificada en Granada y la Alhambra, venía a confirmar esa unión pasada: esa tierra soñada, escenario de afrontas medievales y vestigio de un pasado glorioso y oriental que tanto buscaban los románticos.

En el Mundo Árabe ya en tiempos de la *Nahḍa*(19), esta identificación de Granada y la Alhambra relatada en el párrafo anterior cobró importancia como argumento del paradigma pretérito árabe y de la secuencia mítica «edad dorada-decadencia-renacimiento» (Paradela 2005: 138), que llevó a los viajeros árabes a asumir también una visión andalusí de España. Esta mitificación de España como Al-Ándalus acabaría por reducirse al tópico acuñado por Muṣṭafà Farrūḫ de 'paraíso perdido' (*al-firdaws al-mafqūd*) y que encontramos en los títulos de las *riḥla*s de los viajeros árabes de principios del siglo XX que también fueron a España: *Ġābir al-Andalus wa-ḥādiru-hā* (El pasado y el presente de al-Ándalus) de Muḥammad Kurd ʿAlī (1923), *Riḥla ilà bilad al-maǧd al-mafqūd* (Viaje al país de la gloria perdida) de Muṣṭafà Farrūḫ (1933) (Paradela 2005: 135).

Observamos cómo esta búsqueda del paraíso perdido y de lo andalusí como parte esencial de la identidad española interesó tanto a viajeros árabes como a románticos europeos quienes también plasmarían esta esencialización de la cultura española en sus obras orientalistas. Este es el caso del poemario *Les Orientales* (1829) de Victor Hugo y su poema *Grenade*(20) o de Washington Irving y sus *Cuentos de la Alhambra* (1829):

(17) Esta idea de un origen ancestral que vinculaba a las comunidades peninsulares y norteafricanas conforma el axioma central que vertebra el libro del investigador Carlos Cañete (2021): *Cuando África comenzaba en los pirineos: Una historia del paradigma africanista español (siglos XV-XX)*.

(18) Como apoyo a esta afirmación encontramos el caso del intelectual español Joaquín Costa, que llegó a publicar en 1886 en la *Revista de Geografía Comercial* un artículo que ofrecía una imagen de la historia remota de aquella frontera. En él, valiéndose de fuentes Antiguas y clásicas y otros estudios, «describe una antigua civilización hacia occidente, con su origen en la Atlántida, que habría servido de cuna y puente hacia el Magreb y la península. Tras el colapso del continente mítico, sus restos habrían quedado en las islas atlánticas y en las costumbres y tradiciones de las comunidades a ambos lados del Estrecho. Continuaba, por tanto, la afirmación de un panorama primigenio de conexión geográfica y unión poblacional entre las dos orillas del Estrecho» (Cañete 2021: 226).

(19) Según Gómez (2019: 280): «Despertar cultural, social y político de impronta nacionalista que conoció el Mundo Árabe desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la víspera de la Segunda Guerra Mundial[…] Dos fueron los intereses primitivos de la *Nahḍa*: la revitalización de la lengua árabe para acomodarla a las necesidades sociales y culturales del momento, y la reflexión sobre las ideas políticas y sociales surgidas en Europa desde el siglo XVIII y sus vías de naturalización en el Mundo Árabe».

(20) «Soit lointaine, soit voisine,
Espagnole ou sarrazine,
Il n'est pas une cité
Qui dispute sans folie
A Grenade la jolie
La pomme de la beauté,
Et qui, gracieuse, étale
Plus de pompe orientale
Sous un ciel plus enchanté […]» (Hugo, 2017: 116).

> El pueblo español tiene pasión oriental por contar cuentos; es por todo extremo amante de lo maravilloso […] El salvaje y solitario aspecto del país, la imperfecta difusión de la enseñanza, la escasez de asuntos generales de conversación y la vida novelesca y aventurera de un país en que los viajes se hacen como en los tiempos primitivos, y a que produzca una fuerte impresión lo extravagante e inverosímil. […]Las historias que de aquí brotan tienen generalmente cierto tinte oriental, y participan de esa mezcla de árabe y cristiano que parece característica en las cosas de España, especialmente en las provincias del Mediodía […] La Alhambra, por sus especiales circunstancias históricas, es un rico manantial de ficciones populares de este género, y han contribuido a aumentarlo las mil reliquias que se han desenterrado de vez en cuando (Irving 2005).

Asimismo, destacamos a Alexandre Dumas como intelectual que viajó a España e influyó en la orientalización de esta al *andaluzarla*. En su novela de impresiones de viaje *De Paris à Cadix* (1846) –que significativamente fue publicada por primera vez en español con el título *España y África: Cartas selectas* (1847)– nos narra su viaje hasta el sur de España y detalla desde sus encuentros con gitanos hasta el miedo que sintió de ser atacado por bandidos en Sierra Morena, pasando por un encuentro que tuvo con una bailarina en Sevilla llamada Carmen. Por ello, en esta novela del célebre autor al que se le atribuye la autoría de la desmentida frase «Europa empieza en los Pirineos» encontramos todos los ingredientes característicos del orientalismo europeo: exotismo, hombres pícaros y violentos, mujeres sensuales, el retraso de la sociedad descrita, la pobreza, etc. Además, la figura de Carmen es un tipo literario costumbrista que hace referencia a la imagen estereotipada de la mujer española como gitana, andaluza, con mantillo al cuello, brava y pecaminosa; de la que todo hombre cae perdidamente enamorado (Mesa 2020). No es anodino que Prosper Mérimée llamara así a su novela más célebre y que posteriormente esta fuera inmortalizada por el músico francés, Georges Bizet, en la ópera *Carmen* (1875).

3.3 Música

Como vemos en el caso de Bizet, la música, como la literatura, no deja de ser un lenguaje supeditado a la historicidad de su contexto de producción. Por ello, cabría pensar que «el traspaso de la imagen orientalista desde lo literario hasta lo esencialmente sonoro; su sublimación desde lo concreto hasta lo abstracto, y su asimilación como parte constituyente de la identidad musical española, hubo de nutrirse de un sustrato ideológico soportado en argumentos historicistas» (Hernández 2019: 625).

Si hablamos de música, en el debate sobre ese orientalismo romántico destacan compositores españoles como Isaac Albéniz y Manuel de Falla. El primero vivió enamorado de Granada, a la que dedicó la serenata homónima que se encuentra dentro de su *Suite Espagnole op.47* (1887):

> Vivo y escribo una serenata romántica hasta el paroxismo y triste hasta el desespero, entre el aroma de las flores, la penumbra de los cipreses y la nieve de la Sierra. No voy a componer la embriaguez de la juerga colectiva: busco ahora la tradición, que es una mina de oro… La guzla arrastrando perezosamente los dedos sobre las cuerdas. Y por encima de todo un lamento desentonado y desgarrador…Quiero la Granada árabe, la que es todo arte la que toda me parece belleza y emoción y la que puede decir a Cataluña: «Sé mi hermana en arte y mi igual en belleza» (Pajares 2017).

La cita anterior corresponde a una carta que escribió Albéniz durante su estancia en Granada en la que claramente se ve reflejada la tendencia romántica del compositor. Se inspira en el folklore nacional y en tradiciones que evocan elementos de lo árabe para dar cuenta de lo fundamental que es para él esa vuelta a lo andalusí, huella de ese pasado semítico intrínseco a la identidad española.

Si bien Albéniz dio nombre de otras regiones a sus composiciones, la toponimia andalusí primó por encima del resto: *Suite morisca* (1885), *Dos caprichos andaluces* (1886), *Serenata árabe* (1886), *En la Alhambra,* de *Recuerdos de viaje op.71* (1886-87) *Zambra Granadina Op.92 nº 7 (Danza Oriental)* (1890-91), entre otras. La última aquí mencionada hace referencia a las fiestas gitanas del Sacromonte inspiradas en las fiestas moriscas de antaño características por sus algazaras(21). Vemos una vez más cómo desde la música se exalta la esencia orientalista española a través del recuerdo de esa Al-Ándalus esplendorosa, imagen que podríamos catalogar de *autoorientalista*. Quizá la influencia europea de literatos como Walter Scott o Irving –cuya imagen de la sociedad española se reducía a Andalucía– pudo condicionar el desarrollo de este *alhambrismo* autóctono del que hacían gala Albéniz o Manuel de Falla y que inconscientemente había impregnado el discurso nacional, dado que los discursos identitarios no se construyen únicamente en los textos de historia, sino también en el arte y la literatura.

En lo referente a la obra de Falla, destacamos *Noches en los jardines de España* (1909), en la que el exotismo característico del orientalismo y la *andaluzación* queda patente en su división en tres movimientos cuyos nombres hacen referencia a tres jardines andaluces: *En el Generalife*, *Danza lejana* y *En los jardines de la sierra de Córdoba*. Ahora bien, en nuestro caso, lo más reseñable es sin duda su obra inacabada *Atlántida* a la que dedicó casi veinte años de su vida –completada años después por su discípulo Ernesto Halffter(22)–. Se trata de una cantata compuesta a partir de fragmentos del poema *L'Atlàntida* del catalán Jacinto Verdaguer (1877), cuyo argumento giraba en torno al relato mítico del legendario continente que, como ya mencionamos, a tantos otros literatos, intelectuales y artistas obsesionó, y cuyo hilo conductor no era otro que esa idea de hermanamiento entre España, los pueblos norteafricanos y el Nuevo Continente(23).

(21) En Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano (2013): *The Orient in Spain: Converted muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*; se abordan las relaciones entre los usos eruditos de la lengua árabe, el orientalismo y la historiografía. Es una obra clave para la comprehensión del orientalismo español moderno. En él, se aborda, como indica la síntesis de su contracubierta en versión castellana: «la historia de las grandes falsificaciones granadinas de finales del siglo XVI, el pergamino de la Torre Turpiana y los Libros Plúmbeos del Sacromonte […]. Estos extraños documentos desempeñaron un papel fundamental en la formación de la iglesia contrarreformista en Granada y también articularon la compleja relación de la España moderna con la lengua árabe».

(22) El 24 de mayo de 1977 Enrique Franco escribió el siguiente artículo sobre el proceso de terminación y su estreno en *el País*: «Estreno mundial de la nueva versión de la "Atlántida", de Falla-Halffter». Disponible en: https://elpais.com/diario/1977/05/24/cultura/233272804_850215.html [Consultado el 12/10/2022].

(23) Se puede acceder al poema en su versión bilingüe a partir del siguiente enlace: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-atlantida--1/ html/ff457832-82b1-11df-acc7-002185ce6064.html [Consultado el 12/10/2022]. Como síntesis del poema, mencionamos la expuesta por Jorge de Persia en su artículo (2014: 103): «*Atlántida*, a on ets…?»: «"*Veus eixa mar?",* comenta un personaje a un jovencito marinero náufrago: donde ahora ves ese extenso mar Atlántico, ahora calmo pero sabedor de fuertes tempestades y enormes olas… allí está la Atlántida sumergida. En su tiempo era un bello jardín con músicas de pájaros y cánticos virginales cuyo rey era el poderoso Atlas, y donde vivían sus siete hijas, las Hespérides, que hoy vemos como una constelación en las noches claras. Sus pobladores, los enormes atlantes, desafiantes y movidos por desmedida ambición, llegaron a poner en duda el poder y las advertencias de Dios, por lo que el mar sepultó esas tierras tras poderoso cataclismo. Hércules, impulsado por designio divino, rescató del gran incendio a la reina Pirene que muy pronto habría de morir dejando a sus Pirineos como mausoleo. También fundó Barcelona, destruyó a los monstruos que asolaban la tierra, llegó a la antigua Gades, y finalmente rompió el muro montañoso que unía África a Europa dando paso al mar. En este cataclismo desaparecería la Atlántida, mientras que el Altísimo protege a la vecina España, responsable del nacimiento de un nuevo mundo al que habría de llegar Colón, su "mensajero"».

Jorge de Persia menciona en su artículo «*Atlántida*, a on ets…?» (2014: 112)[24] que, para inspirarse, Falla llegó a ir hasta la isla de Sancti Petri donde se supone que estaba el antiguo templo de Hércules y escribiría a su amigo y compositor suizo, Ansermet lo siguiente: «Quant à l'Atlantida […] Je viens précisément de rentrer à Grenade après avoir trouvé les restes présumés du Temple d'Hercule à Cadiz. Très impressionnant !»[25]. Vemos cómo una vez más Granada vuelve a ser ese punto neurálgico, decisivo, de retorno para la inspiración artística de Falla como antaño fuera para otros artistas románticos. Este acontecimiento fue detallado por el compositor y director de orquesta Jaime Pahissa en la biografía que escribirá sobre Manuel de Falla de la siguiente forma:

> Llegaron a Tarifa, a la punta de España más cercana al África, en el sitio más estrecho del Estrecho de Gibraltar. Suben al torreón histórico […] De su alto vése el sol poniéndose entre los cercanos macizos de África y de Europa, como si fueran, realmente, las columnas que alzara Hércules[26] para aguantar dos continentes. Los rayos del sol abriéndose entre las sombras que les dibujan las nubes, dan al espacio el imponente aspecto de un cielo bíblico. Todo es de una grandeza impresionante, de mitología, de leyenda, de lejana historia (Pahissa 1956: 162).

En esta cita observamos cómo África, Europa, España, Tarifa y el Estrecho de Gibraltar son espacios físicos y a la vez simbólicos, reales y al mismo tiempo legendarios que reflejan esa tensión entre lo cercano y lo lejano, entre el Aquí y el Allí, entre la cercanía de lo distinto y la lejanía de lo igual; resumida en «el sol poniéndose entre los cercanos macizos de África y de Europa», donde el sol es el nexo intangible que por un momento hace dudar de la separación entre los dos continentes a quien alce la vista; como le ocurrió a Falla. Al interaccionar con este espacio físico, nuestro compositor conecta con el relato mítico de la Atlántida, con el que se identifica desde la niñez, con la intención de traerlo al presente, traducirlo al lenguaje de la música y plasmarlo en su cantata homónima. En este proceso de creación y traducción establece puentes de unión entre lo tangible y lo imaginado, los cuales permiten que los conceptos, ideas y símbolos viajen de un plano mental a lo real –y viceversa– adquiriendo nuevas significaciones hasta materializarse en nuevos productos culturales –artísticos en este caso–. De esta forma, termina por dar continuidad al relato de ese pasado común «hispanoárabe» y lo afianza en el imaginario colectivo, pero resignificado.

Como hemos ido comprobando, esa idea de que existen lazos históricos y culturales entre el Mundo Árabe y España a través del conocido relato de Al-Ándalus –como espacio de convivencia fecunda y no de enfrentamiento– y de la narración mítica de Atlántida arraigó en el subconsciente de las sociedades española y europeas desde bien temprano, lo que hizo que

(24) Se puede consultar el artículo a través del siguiente enlace: https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/41309/atlantida_persia_QB_2014.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Consultado el 17/10/2022].

(25) «En cuanto a la Atlántida [...] acabo de regresar a Granada tras encontrar los presuntos restos del Templo de Hércules en Cádiz. Muy impresionante».

(26) En *La península imaginaria: mitos y leyendas sobre al-Ándalu*s (1996), Julia Hernández dedica un capítulo al relato: «el puente sobre el Estrecho de Gibraltar» en el que recoge las versiones árabes de la leyenda acerca de las Columnas de Hércules y el paso de este semidiós por Occidente. En él, Hérnandez explica que, aunque las versiones árabes de la leyenda difieren en torno a la naturaleza de la obra realizada por Ḏū l-Qarnayn –la muralla de Gog y Magog–: «todas ellas coinciden en señalar que esta construcción fue sumergida por la subida de las aguas del Océano y que sus restos podían verse aún, cuando las condiciones climáticas eran favorables» (108).

el orientalismo español fuera visto como una excepción dentro del discurso orientalista imperante. Un ejemplo contemporáneo de esta idea es la Orquesta *West-Eastern Divan*(27), fundada en 1999 por Edward Said y el músico Daniel Barenboim. Este proyecto, cuya sede se encuentra situada en Sevilla, fue ideado como un espacio de concordia para músicos palestinos, israelíes y españoles desde donde poder mostrar cómo a través del lenguaje universal de la música se pueden defender valores como la paz y la tolerancia. No por menos Barenboim y Said fueron galardonados con el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia en 2002. En su discurso, Said hizo alusión a ese imaginario oriental de España como lugar de reconciliación y convivencia como antaño lo fue de las tres religiones monoteístas:

> Cada uno de nosotros pertenece a una comunidad con su propia narrativa nacional, sus propias tradiciones, lenguaje e historia, ideas básicas y héroes […]. Para mí uno de los rasgos especialmente atractivos de la identidad española es que se trata de una nación que ha negociado con éxito el pluralismo –e incluso las contradicciones confrontadas– en la historia de su identidad compleja. Las historias islámicas, judaicas y cristianas de España proporcionan conjuntamente un modelo de convivencia de tradiciones y de creencias […] (Fundación Princesa de Asturias 2002)(28).

4. Conclusiones

Llegados a este punto, recordemos que el objetivo principal de nuestro artículo era analizar de qué manera el discurso orientalista había actuado sobre la realidad española –desde fuera y desde dentro–, teniendo patente que España también fue una autoridad colonial y, por tanto, productora de su propio discurso orientalista. Para ello, sugerimos una nueva perspectiva de estudio que mezclara cronológicamente tanto producciones literarias como musicales. Partimos de la hipótesis de que, si el lenguaje, como arma clave en el establecimiento de relaciones de poder, jugaba un papel esencial en la elaboración de cualquier discurso; el lenguaje artístico, en nuestro caso, debía ser igual de relevante en la creación, materialización y perpetuación del discurso orientalista. Para llegar al desarrollo de nuestra hipótesis, analizamos tres conceptos que consideramos claves–*orientalismo, orientalismo imbricado* y *autoorientalismo*– y partimos de *Orientalism* (1978) de Edward Said, obra que problematizamos.

Así pues, en nuestro análisis observamos cómo en *Lettres persanes* de Montesquieu y en *Cartas marruecas* de Cadalso esa identificación polarizada de *Occidente/Oriente*, *Nosotros/Otro* se muestra compleja y contradictoria en sí misma. Esta circunstancia nos llevó a plantearnos varias cuestiones: ¿Quién decide los límites que separan los dos polos? ¿Quién puede «hablar» de cada uno de ellos? ¿Cómo se establecen los mecanismos de diferenciación? ¿Qué ocurre en los lugares marginales de la realidad de estudio? ¿Cómo se explican aquellos espacios que «se habitan», como mencionaba Said al hablar del islam y la cultura española, sin caer en reduccionismos o excepcionalismos que lleven a esencializar las dos realidades «objeto» de estudio? ¿Realmente «se habitan»?; y un largo etcétera. Algunas de estas cuestiones quedan abiertas para futuros estudios. Otras, en cambio, han ido tomando forma en nuestro análisis al profundizar sobre la elaboración del discurso orientalista de España, desde la

(27) Nombre inspirado en el *West-östlicher Divan* (*El Diván de Oriente y Occiden*te) de Goethe, antología poética declarada por la UNESCO como patrimonio mundial de la humanidad.

(28) Fernández Parrilla (2018: 238-239) hace alusión a esta iniciativa como parte del laberinto *andalusí* en el que se encuentra *atrapado* Said, iniciativa que, como indica citando a Linhard, refleja «las fantasías de lo que una vez se imaginó que era Andalucía, incluyendo tanto la visión de la coexistencia de los pueblos árabes como la de los pueblos indígenas, la visión de la coexistencia de árabes, judíos y cristianos como una forma idealizada de multiculturalismo, y la visión orientalizada de Andalucía como un lugar exótico y sensual» (Linhard 2011: 171).

perspectiva del pretendido *Nosotros occidental* en el que la realidad española supuestamente se adscribía. Para ello, hicimos hincapié en la aceptación de tópicos literarios costumbristas como identificativos de la sociedad española, criticados posteriormente por Larra, quien, no obstante, se valió de los mismos estereotipos de Montesquieu para criticar a la sociedad española –pero esta vez desde un observador francés, dando juego al choque de perspectivas–.

Hemos visto cómo la alteridad en el caso español fue ambigua, pues ese *Otro*, no siempre era distinto al *Nosotros*, ya que podía erigirse como parte de uno mismo. Por ello, comprendimos que los mecanismos de asimilación, rechazo y exclusión eran, en muchos casos, ambivalentes y contradictorios en su aplicación. Este fenómeno quedó reflejado en el interés español por su «Oriente doméstico» y no tanto por el *Oriente* concebido por los orientalistas europeos; de ahí que la extrañeza que supuso a estos últimos la naturaleza particular del orientalismo español los llevara a tratar el caso español de excepción. Así pues, aplicando el concepto de *orientalismo imbricado*, apreciamos cómo los mecanismos propios del discurso orientalista operaban de manera similar sobre la realidad española, a la que se terminaba por reducir a estereotipos esencialistas que tendían a lo exótico. Las obras de Victor Hugo, Irving, Dumas; no han sido más que ejemplos propuestos sucintos de toda la literatura orientalista que podemos encontrar sobre la cuestión.

Comprobamos cómo, a su vez, esa imagen exótica, romántica que se identificaba con el pasado *andalusí* de la pretendida realidad española; no solo fue creada desde fuera, sino que también fue asumida y exprimida desde dentro, por eruditos, literatos y músicos. La toma de consciencia histórica del convulso siglo XIX español y la tendencia romántica de la época fueron claves en la elaboración del discurso *autoorientalista* que remitía a esa España exótica, homogénea, que encontraba su razón de *ser* en el mito de *Al-Ándalus*. Este fenómeno lo analizamos particularmente en las obras de Albéniz y Falla, mostrando cómo el paso de la imagen orientalista de lo literario a la música es posible, pues esta última no deja de ser un lenguaje supeditado a la historicidad de su contexto de producción.

En conclusión, si bien hay cuestiones que nos hubiera gustado abordar con más detenimiento, sí creemos haber podido responder a nuestra hipótesis de partida y mostrar en qué manera el discurso orientalista ha operado en la sociedad española desde dentro y desde fuera, a través de una muestra de producciones artísticas. Este estudio no deja de ser un acercamiento, que invita a un análisis más exhaustivo del discurso orientalista en la música, por ejemplo, y que ampliaría el corpus aquí descrito.

5. Referencias bibliográficas

ADLBI SIBAI, Sirin (2016): *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México: Akal.

ALBÉNIZ, Isaac (1990): *Musicalia, los mil mejores fragmentos de la música clásica: 30 Albéniz* [Archivo de música], Londres: The Decca Reccord Company Limited.

AL-BATANŪNĪ, Muḥammad Labīb (1929): *Riḥlat al-Andalus*, El Cairo: Maṭbaʿat Miṣr.

BHABHA, Homi (1994): *The location of culture,* Londres: Routledge.

BAKIC-HAYDEN, Milica (1995): «Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia», *Slavic Review*, nº 54, pp. 917-931 [en línea], DOI: https://doi.org/10.2307/2501399.

BELTRÁN ANTOLÍN, Joaquín (2008): «Orientalismo, autoorientalismo e interculturalidad de Asia Oriental», *Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia Pacífico*, pp. 31-47, Granada: Editorial Universidad de Granada [en línea], disponible en:

http://www.ugr.es/~feiap/ceiap2v1/ceiap/capitulos/capitulo16.pdf [Consultado el 07/10/2022].

CABALLERO, Fernán (2006): *La Gaviota*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [en línea], disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmct15g4 [Consultado el 05/10/2022].

CADALSO, José (1999): *Cartas marruecas,* Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [en línea], disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc4x551 [Consultado el 05/10/2022].

— (2002): *Defensa de la nación española contra la Carta Persiana LXXVIII de Montesquieu*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [en línea], disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcc8281 [Consultado el 05/10/2022].

CALATRAVA, Juan (2015): «El arte hispanomusulmán y las exposiciones universales de Owen Jones a Leopoldo Torres Balbás», *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, nº11, pp. 7-31 [en línea], disponible en: http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=124&hash=3928d23fa5e83f79f73c2fad44024b7f [Consultado el 06/10/2022].

CAÑETE, Carlos (2021): *Cuando África comenzaba en los Pirineos. Una historia del paradigma africanista español (siglos XV-XX),* Madrid: Marcial Pons Historia.

DE FALLA, Manuel (1990): *Musicalia, los mil mejores fragmentos de la música clásica: 15 Falla* [Archivo de música], Hamburgo: Deutsche Grammophon.

— (2018): *Real Academia de la Historia* [en línea], disponible en: http://dbe.rah.es/biografias/9190/manuel-de-falla-matheu [Consultado el 07/10/2022].

DE LARRA, Mariano José (2007): *Literatura: Rápida ojeada sobre la historia e índole de la nuestra. Su estado actual. Su porvenir. Profesión de fe*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [en línea], disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmczg728 [Consultado el 05/10/2022].

— (1991): *Artículos*, Madrid: Cátedra.

DE PERSIA, Jorge (2014): «*Atlántida*, a on ets...?», *Quodlibet: revista de especialización musical*, nº55, pp. 101-131[en línea], disponible en: http://hdl.handle.net/10017/41309 [Consultado el 12/10/2022].

DUMAS, Alexandre (2002): *De París a Cádiz*. Valencia: Pre-textos.

ESCOBAR, José (2005): *La crítica del costumbrismo en el XIX,* Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [en línea], disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8w3r5 [Consultado el 05/10/2022].

FANJUL, Serafín (2004): *La quimera de Al-Ándalus*, Madrid: Siglo Veintiuno.

FANON, Franz (1961): *Les damnés de la terre*, París: La Découverte poche.

FARRUḪ, Mustafà (1933): *Riḥla ilà bilād al-maǧd al-mafqūd,* Beirut: Matbaʿa al-Kaššāf.

FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo (2018): «Disoriented Postcolonialities: With Edward Said in (the Labyrinth of) Al-Andalus», *Interventions*, Vol 20, nº2, pp. 229-242 [en línea], DOI: https://doi.org/10.1080/1369801X.2017.1403347.

FONTELLES-RAMONET, Albert (2021): «Manuel de Falla catalanófilo: la sardana y la sonoridad de la cobla en Atlántida», *Cuadernos de Música Iberoamericana* nº34, pp 271-304 [en línea], DOI: https://dx.doi.org/10.5209/cmib.74679

FUNDACIÓN PRINCESA DE ASTURIAS (2002): «Daniel Barenboim y Edward Said Premiados», *Premios Princesa de Asturias* [en línea], disponible en: https://www.fpa.es/es/premios-

princesa-de-asturias/premiados/2002-daniel-barenboim-y-edward-said.html?texto=discurso&especifica=0 [Consultado el 07/10/2022].

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO Fernando (2013): *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Consuelo López-Morillas (trad.), Leiden: Brill [en líena], DOI: https://doi.org/10.1163/9789004250291

GIL BARDAJÍ, Anna (2009): *Traducir Al-Ándalus. El discurso del otro en el arabismo español*, Lewiston: The Edwin Mellen Press.

GÓMEZ GARCÍA, Luz (2019): *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid: Editorial Trotta.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene (2007): «La "hermandad hispano-árabe" en la política cultural del franquismo (1936-1956)», *Anales de Historia Contemporánea*, nº 23, pp. 183-197.

HERNÁNDEZ JUBERIAS, Julia (1996): *La península imaginaria: mitos y leyendas sobre al-Ándalus*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

HERNÁNDEZ MATEOS, Alberto (2019): «Música hispanomusulmana e identidad nacional en el discurso de Soriano Fuertes», *Revista de musicología,* Vol. 42, nº2, pp. 615-644 [en línea], disponible en: https://www.jstor.org/stable/10.2307/26869429 [Consultado el 07/10/2022].

HUGO, Victor (2017): *Les Orientales,* París: Gale NCCO Print Editions.

IRVING, Washington (2005): *Cuentos de la Alhambra*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [en línea], disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc51491 [Consultado el 07/10/2022]

JUDERÍAS, Julián (2014): *La leyenda negra*, Madrid: La Esfera de los Libros.

KURD ʿALĪ, Muḥammad (1923): *Ġābir al-Andalus wa-ḥādiru-hā*, al-Qāhira: Matbaʿat al-Raḥmāniyya.

LINHARD, Tabea, (2011): «In that Precarious Exilic Realm: Edward Said's Andalusian Journeys» *Quaderns de la Mediterrània*, nº16, pp. 169–182.

LÓPEZ, Paula (2017): *Orientalismo, Extrañamiento e Ilustración en las Cartas Persas de Montesquieu.* Actas de las «XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia», Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata [en línea], disponible en: https://cdsa.aacademica.org/000-019/toc/1 [Consultado el 06/10/2022].

MARCO GRECO, Antonio (2013): «África en el imaginario literario europeo. Los mitos europeos sobre África y sus incidencias en la sociedad francesa», Tesis doctoral, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona [en línea], disponible en: https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/125853/amg1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Consultado el 06/10/2022].

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1994): *Pensando en la historia de los árabes,* Madrid: Cantarabia.

MESA LEIVA, Eduardo (3 de marzo de 2020): «"Carmen", el mito en constante transformación», *La Vanguardia* [en línea], disponible en: https://www.lavanguardia.com/historiayvida/historia-contemporanea/20200303/473910171455/carmen-prosper-merimee-georges-bizet-literatura-cine-opera-moda-tauromaquia-feminismo.html [Consultado el 05/10/2022].

MONTESQUIEU (1818): *Cartas persianas*, Trad. Marchena, J., Nimes: Imprenta P. Durand-Belle.

PAJARES, Gema (5 de noviembre de 2017): «Albéniz, el compositor al que rechazó el Liceo», *La Razón* [en línea], disponible en: https://www.larazon.es/cultura/albeniz-el-compositor-al-que-rechazo-el-liceo-GN16826550/ [Consultado el 07/10/2022].

PAHISSA, Jaime (1956): *Vida y obra de Manuel de Falla*, Buenos Aires: Ricordi Americana.

PARADELA, Nieves (2005): *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*, Madrid: Siglo XXI.

PARAKILAS, James (1998): «How Spain Got a Soul», Jonathan Bellman (ed.), *The Exotic in Western Music*, Boston: Northeastern University Press, pp. 137-193 [en línea], disponible en: urn:lcp:exoticinwesternm0000unse:lcpdf:59a82398-6e17-49c3-92df-911796834b3f [Consultado el 07/10/2022].

PATRONATO DE LA ALHAMBRA Y GENERALIFE. (2009): «La Alhambra de Víctor Hugo», *Recursos de Investigación de la Alhambra*, Junta de Andalucía [en línea], disponible en: https://www.alhambra-patronato.es/ria/handle/10514/5880 [Consultado el 05/10/2022].

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Mª del Carmen (2014): «El juego de la realidad y la ficción en el viaje como forma de conocimiento: las *Cartas persas* y las *Cartas marruecas*», García Sansano, J.; González García, E.; Lago Morales, I. y Rubio Sánchez, R. (Coords.), *Tiempos oscuros, décadas sin nombres,* Toledo: ACMS, pp. 306-323.

RUIZ MOLINERO, Juan José (17 de mayo de 2009): «Albéniz la pasión andaluza», *Granada Hoy* [en línea], disponible en: https://www.granadahoy.com/ocio/Albenizla-pasion-andaluza_0_260074633.html [Consultado el 07/10/2022].

SAID, Edward (2018): *Orientalismo*, Sant Andreu de la Barca: Penguin Random House Grupo Editorial.

SAZATORNIL RUIZ, Luis & LASHERAS PEÑA, Ana Belén (2005): «Casticismo y estereotipos nacionales en las exposiciones universales (1855-1900)», *Mélanges de la Casa de Velázquez* nº32, pp. 265-290 [en línea], DOI: https://doi.org/10.4000/mcv.2245.

SOTO, Jairo (2017): «Desde una ontología del lenguaje hacia una ética intercultural de la alteridad», *Amauta*, Vol. 30, nº15, pp.135-150.

SPIVAK, Gayatri (1985): *Can the Subaltern Speak? : reflections on the history of an idea,* Nueva York: Columbia University Press.

VIERA DE MIGUEL, Manuel (2011): «El imaginario visual español en la Exposición Universal de París de 1889: "España de moda"», *Anales de Historia del Arte*, Volumen Extraordinario, pp. 537-550 [en línea], DOI: https://doi.org/10.5209/rev_ANHA.2011.37480.

MADRID ISLÁMICO: PATRIMONIO, IDENTIDAD Y DERECHO A LA CIUDAD

ISLAMIC MADRID: HERITAGE, IDENTITY AND THE RIGHT TO THE CITY

مدريد الإسلامية: التراث والهوية والحق في المدينة

Daniel Gil-Benumeya Flores*
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 29/09/2022 **Aceptado:** 27/05/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 53-70.

Resumen: Madrid, como otras capitales europeas, cuenta hoy con una importante presencia de población musulmana, que experimenta una tensión entre su *derecho a la ciudad,* es decir, a habitarla con todas sus consecuencias materiales y simbólicas, y las lógicas del racismo, la islamofobia y otras formas de discriminación. Al mismo tiempo, y al contrario que otras capitales europeas, Madrid cuenta con un largo y poco conocido legado islámico, imbricado en la historia de la ciudad desde sus orígenes mismos de un modo que desafía los discursos políticos y mediáticos que presentan al islam y a los musulmanes como una presencia reciente, indeseada y esencialmente extraña al cuerpo social. El presente trabajo tiene como objetivo presentar un proyecto de investigación, difusión e intervención social articulado en torno al Centro de Estudios sobre el Madrid Islámico (CEMI), que pretende reflexionar sobre las posibilidades y los límites que ofrecen los más de 700 años de legado islámico en la capital española, para realizar, en el presente, prácticas de pedagogía de la diversidad y la alteridad. Dichas prácticas pretenden conectar la recuperación del patrimonio islámico madrileño con las cuestiones que plantea la presencia musulmana en el Madrid del siglo XXI, y, en general, la presencia de sectores de población cuya plena pertenencia al cuerpo social es discutida o negada. El artículo introduce las cuestiones que plantea el legado islámico madrileño en relación con la identidad urbana, describe los principales hitos del mencionado proyecto a lo largo de un lustro (2017-2022), recorre algunas de sus bases teóricas y discute críticamente su alcance y limitaciones.

Palabras clave: Patrimonio, identidad, diversidad, inclusión, musulmanes en España

Abstract: Madrid, like other European capitals, has today a significant Muslim population, which experiences a tension between its right to the city, that is, its right to inhabit the city with all its material and symbolic consequences, and the logics of racism, Islamophobia and other forms of discrimination to which they are subject. At the same time, and unlike other European capitals, Madrid has a long and little-known Islamic legacy, imbricated in the history of the city from its very origins in a way that defies the political and media narratives that present Islam and Muslims as a recent, unwanted presence, essentially alien to the social body. The aim of this paper is to present a research, dissemination and social intervention project articulated around the Center for the Study of Islamic Madrid (CEMI, in its Spanish initials), which seeks to reflect on the possibilities and limits offered by the more than 700 years of Islamic legacy present in the Spanish capital, to promote practices of pedagogy of diversity and otherness. These practices aim to connect the recovery of Madrid's Islamic heritage with the questions raised by the presence of Muslims in the 21st century Madrid and, in general, by the presence of those sectors of the population whose full membership of the social body is disputed or denied. The article introduces the issues raised by Madrid's Islamic heritage in relation to urban identity. In doing so, it describes the main milestones of the aforementioned project over a five-year period (2017-2022), reviews some of its theoretical bases and critically discusses its scope and limitations.
Keywords: Heritage, identity, diversity, inclusion, Muslims in Spain

---

* Email: daniel.gil@ucm.es ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2384-0040

ملخص: مدريد، مثل العواصم الأوروبية الأخرى، يقطنها اليوم عدد كبير من السكان المسلمين، الذين يعانون من توتر بين حقهم في المدينة، أي السكن فيها بكل ما يترتب عليه من آثار مادية ورمزية ، ومنطق العنصرية والإسلاموفوبيا وأشكال أخرى من التمييز . في الوقت نفسه. وعلى عكس العواصم الأوروبية الأخرى، تمتلك مدريد إرثًا إسلاميًا عريقا وغير معروف، متشابك في تاريخ المدينة منذ نشأتها، عكس ما تقدمه الخطابات السياسة والاعلامية حيث تعتبر حضور الاسلام والمسلمين حديث الوجود و غير مرغوب فيهم، ويرجعون إلى حد ما عن النسيج الاجتماعي. إنطلاقا من هذا التوجه، الهدف من هذا المقالة هو تقديم مشروع بحث مفصل مرفوق بآليات التدخل الاجتماعي لمكن الدراسات حول مدريد الاسلامية (CEMI بالأحرف الأولى بالاسبانية)، حيث يسعى البحث إلى التفكير في الامكانيات والصعوبات التي تتجسد في حضور هذا الإرث الإسلامي لأكثر من 700 عام في العاصمة الاسبانية. رغبتنا من كل هذا هو القيام في الوقت الحاضر بممارسات بداغوجية حول مفهوم التنوع والاختلاف وفي نفس الوقت تهدف هذه الممارسات إلى ربط استعادة التراث الاسلامي لمدريد بالمسائل التي أثارها الوجود الاسلامي في مدريد في القرن الحادي والعشرين، وبوجه عام، وجود طبقات من السكان الذين يتم التنازع أو رفض عضويتهم الكاملة في النسيج الاجتماعي للعاصمة. وأخيرا يقدم المقال النقاشات التي أثارها تراث مدريد الاسلامي والمتعلقة أساسا بالهوية الحضرية ويصف كذلك المعالم الرئيسية للمشروع المذكور أعلاه لمدة خمس سنوات (2017-2022) مستعرضا نطاقه ومفاهيمه النظرية وقيوده بشكل نقدي.

الكلمات المفتاحية: التراث، الهوية، التنوع، الإدماج، المسلمون في إسبانيا

1. Introducción

Los estigmas y exclusiones que pesan sobre las poblaciones musulmanas o consideradas como tales en Europa, analizados habitualmente bajo la perspectiva de la islamofobia, el racismo, la xenofobia y otros resortes de alterización e inferiorización (Hajjat y Mohammed, 2016: 25), se relacionan también con determinadas representaciones sociales de la historia, utilizadas para explicar y legitimar la exclusión. Fatima El Tayeb (2021) señala cómo, en general, las poblaciones no blancas han tendido a ser construidas en el discurso público como inherentemente no europeas, extranjeras, recién llegadas y excluidas tanto del pasado de Europa como de cualquier reivindicación legítima de pertenencia en el presente. Esta percepción se relaciona con lo que Stuart Hall (1991) llamó la «narrativa internalista» de la identidad europea, que es la idea de que Europa es una entidad históricamente coherente, homogénea y cuyo desarrollo no está influido, al menos de forma significativa, por los pueblos y culturas que se conceptualizan como no europeos. La musulmanidad, real o percibida, tiende a representar, en Europa, la quintaesencia de la extranjería, y en el caso específico español, existe una fuerte asociación con el estereotipo histórico del *moro* (González Alcantud, 2002), entendido este último no tanto como figura ausente del pasado, sino como antagonista esencial, que fue expulsado y cuyo regreso debe evitarse. Es por tanto muy habitual la movilización de una cierta representación de la historia para justificar los dispositivos de exclusión del presente (Aidi, 2006; Zapata-Barrero, 2006).

La población musulmana de la ciudad de Madrid, que ronda las cien mil personas, experimenta también esa tensión entre las lógicas rampantes de la discriminación y su *derecho a la ciudad* (Lefebvre, 2017), es decir, a habitarla e intervenir en ella con pleno reconocimiento social, institucional y simbólico. Esta tensión está atravesada por la paradoja de la consideración formal del islam en España como religión «de notorio arraigo» (Planet Contreras, 2008), por su presencia histórica, y un extendido *habitus* social e institucional que tiende a considerar a las personas musulmanas como extranjeras, aunque posean la ciudadanía española (Téllez, 2014; Lems 2020), lo que naturaliza diversas prácticas de discriminación y expulsión del espacio público que se ejercen contra ellas. La presencia musulmana en Madrid procede en su mayor parte de la inmigración y es más tardía que en otras capitales de Europa. Pero, paradójicamente, y debido a sus más de setecientos años de presencia islámica histórica (andalusí, mudéjar y morisca), de Madrid puede afirmarse que estuvo, en palabras de Christine Mazzoli-Guintard (2009: 220), «en la encrucijada de las civilizaciones» un milenio antes de las migraciones poscoloniales. El modo en que lo islámico se imbrica en la historia madrileña desde las raíces mismas de la ciudad y no solo en su etapa andalusí, sino impregnando la medieval y moderna posterior, desafía los discursos políticos y mediáticos que presentan el islam y a los musulmanes

como una intrusión y una amenaza a la cultura y las formas de vida consideradas *propias,* en la medida en que cuestiona la dicotomía misma de lo propio y lo ajeno.

El caso madrileño, por tanto, ofrece una oportunidad para investigar sobre la relación entre la historia, la memoria, la identidad y la diversidad social. Permite indagar sobre los fantasmas que el pasado proyecta sobre el presente, entendiendo el fantasma como figura social que visibiliza o manifiesta, de forma directa o sutil, sistemas de poder abusivos y violencias no resueltas que siguen informando la vida social, especialmente cuando se las da por concluidas o cuando su naturaleza opresiva es negada (Gordon, 2008). Permite, asimismo, preguntarse si es posible, y cómo, renovar de forma crítica el conocimiento sobre la historia islámica de Madrid y su patrimonio de un modo que beneficie también a la inclusión simbólica de los musulmanes madrileños actuales, porque contribuya a modificar las representaciones sociales de la historia que se ponen en juego en los mecanismos de inclusión y exclusión (Liu y Hilton, 2005). Y permite, por último, discutir si todo ello podría hacerse sin producir otras formas de esencialismo y presentismo histórico y si es posible, en cualquier caso, que unos esfuerzos de este cariz tengan efectos reales, en competencia con los grandes dispositivos de producción ideológica.

Sobre estas cuestiones se cimienta un experimento articulado en torno al Centro de Estudios sobre el Madrid Islámico (CEMI), proyecto dependiente de la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI). Se trata de una iniciativa que pretende contribuir al conocimiento y protección del legado islámico de Madrid, pero también y sobre todo propiciar una reflexión sobre la construcción y representación de lo madrileño, en relación con los retos que plantea la diversidad de la sociedad madrileña actual. El objetivo del presente artículo es describir la trayectoria de esta iniciativa a lo largo de un lustro (2017-2022) y realizar un balance crítico de la misma. En primer lugar, se introduce brevemente la cuestión del legado islámico histórico de Madrid y los problemas que plantea en relación con las representaciones de la identidad colectiva y la gestión del patrimonio. A continuación, se muestra el desarrollo del mencionado proyecto, sus bases teóricas y algunas de sus principales líneas de actuación. Y, en tercer lugar, se analizan a modo de conclusión el alcance y las dudas que plantea el enfoque del proyecto.

2. Patrimonio, historia y memoria del Madrid islámico

El patrimonio es un sistema de símbolos que transmiten la identidad y la memoria colectivas (Kingman Garcés, 2004; Marcos Arévalo, 2004) y es, por tanto, como ellas, resultado de construcciones sociales, institucionalizadas de acuerdo con significados políticos que responden a requerimientos de hegemonía contemporáneos. Todas las sociedades cuentan con un repertorio virtual de elementos potencialmente patrimonializables, procedentes de la historia, la naturaleza o la inspiración creativa, pero no todos forman parte efectiva del patrimonio, sino que son objeto de *procesos de patrimonialización* (Prats, 2005). Existe una economía material y simbólica que define lo que importa o no en términos de patrimonio en cada momento (Kingman Garcés, 2004), y, consiguientemente, activa algunos de esos elementos y minimiza u oculta otros, generando de este modo distintas versiones del patrimonio, de la identidad y de la memoria: distintas versiones del *nosotros* (Prats, 1997; 2005). Estas versiones social y políticamente construidas de la identidad, en la medida en que devienen hegemónicas y se naturalizan, «legitiman sistemas, políticas, estados de cosas y acciones concretas» (Prats, 1997: 35). Los procesos de patrimonialización, por tanto, están ligados con la «producción de tipos de memoria» (Kingman Garcés, 2004: 32) que tienen significados políticos, y por este motivo el patrimonio constituye un campo de confrontación simbólica. Trasladando lo anterior al caso madrileño, podemos decir que Madrid cuenta con un amplio repertorio de elementos patrimonializables relacionados con su historia islámica

específica, así como con la relación histórica de España con el mundo islámico y la presencia musulmana actual, pero su activación patrimonial como componente del *nosotros* es conflictiva.

Es sabido que Madrid apareció en la historia en la segunda mitad del siglo IX con el nombre de Maŷrīṭ,[(1)] como parte de una serie de fundaciones llevadas a cabo bajo la iniciativa del emir Muḥammad I. Su primera historia se escribió en árabe (Viguera Molins, 1992) y sus primeros habitantes conocidos fueron musulmanes (Ávila, 2011). El carácter militar del primer Madrid parece haber coexistido con –o evolucionado hacia– una población civil, coherente con la existencia de una mezquita aljama y un cadí, así como un amplio hábitat extramuros con evidencias de labores agrícolas y artesanales (Mazzoli-Guintard, 2009). Se conocen datos de diversos personajes vinculados al Madrid andalusí (Ávila, 2011), el más importante de los cuales fue el matemático y astrónomo Maslama al-Maŷrīṭī. Madrid perteneció a al-Ándalus durante algo más de dos siglos, hasta su conquista por Alfonso VI en 1083 o 1085. Se desarrolló desde entonces como ciudad castellana, pero contó con una pequeña comunidad musulmana mudéjar, bien conocida sobre todo en su etapa final, que precedió a la conversión forzosa de 1502 (Miguel Rodríguez, 1989).

Mucho menos estudiados que sus predecesores mudéjares, los moriscos de Madrid (Prieto Bernabé, 1991; Moreno Díaz del Campo, 2017) se confundieron a lo largo de los siglos XVI y XVII con otras formas de presencia musulmana y criptomusulmana, encarnada por los moriscos granadinos esclavizados o deportados, los esclavos de procedencia magrebí, otomana o subsahariana (Larquié, 1970), o los embajadores, exiliados y rehenes musulmanes, producto de la política exterior de los Austrias (Alonso Acero, 2006; Paradela Alonso, 2011). Fue en esa etapa postrera del islam madrileño cuando se produjo el establecimiento permanente de la Corte en Madrid (1561). Además de modificar profundamente la fisionomía urbana, la capitalidad desarrolló una preocupación por los orígenes de la Villa –como antonomásticamente se llama a Madrid–, cuya historia sería desde entonces narrada a la luz de su condición de *urbs regia,* de asiento y encarnación simbólica del poder (Río Barredo, 2000; Mazzoli-Guintard, 2011). La forja de unos mitos fundacionales acordes con las necesidades simbólicas de la Monarquía, vinculados tanto con la herencia greco-latina como con el cristianismo primitivo, se acompañaron en los siglos XVI y XVII por la destrucción de la mayoría de los restos medievales. En el ámbito religioso, se desarrollaron también las tres grandes devociones madrileñas, que anclan a Madrid en la lógica de lo que después se llamaría *reconquista:* las vírgenes de Atocha y de la Almudena –esta, de paradójico nombre árabe– y el santo mozárabe Isidro. El desarrollo de la historia erudita en los siglos XVIII y XIX, así como el redescubrimiento de las fuentes árabes, acabó con estas fabulaciones, al menos en el ámbito culto (Mazzoli-Guintard, 2011). Sin embargo, no modificó sustancialmente el modo de relacionarse con un pasado andalusí cuyos escasos restos materiales continuaron desapareciendo como efecto de la modernización urbana hasta mediados del siglo XX. Tampoco acabó con el empeño de una parte importante de la historiografía en buscarle a Madrid unos orígenes anteriores al islam, que proporcionaran apoyo a los mitos y leyendas de la *reconquista* y estuvieran acordes con las necesidades simbólicas de la capital.

(1) Las transcripciones del árabe usan el siguiente sistema: ʾ -b -t -ṯ -ŷ -ḥ -j -d -ḏ -r -z -s -š -ṣ -ḍ -ṭ -ẓ -ʿ -g -f -q -k -l -m -n -h -w -y. Vocales: a -i -u -ā -ī -ū. El artículo se translitera *al-*. Otras características no aplican al caso.

Desde mediados del siglo XX y en las décadas siguientes, en cambio, se dieron algunos pasos hacia la patrimonialización del Madrid andalusí, con el redescubrimiento y preservación de un lienzo de la muralla emiral y el aliento a la investigación sobre la historia árabo-islámica madrileña (Oliver Asín, 1959). Aunque se mantuvo la atribución de un origen preislámico, más por conveniencia que por indicios efectivos en ese sentido (Mazzoli-Guintard, 2011: 25). A finales del siglo se produjo un salto cualitativo en el desarrollo de la arqueología madrileña, que dio pie a un interés renovado por el periodo andalusí tanto en el ámbito científico como en el institucional (Mazzoli-Guintard, 2011). También se promovió cierto reconocimiento simbólico, con la creación del Parque del Emir Mohamed I (1986) y con el más modesto tributo al astrónomo Maslama al-Maŷrīṭi, a través de la denominación de la pequeña plaza de Maslama (1985). Siguen siendo a día de hoy las dos únicas denominaciones conmemorativas del callejero urbano dedicadas a la etapa andalusí de la ciudad (Gil-Benumeya, 2022).

Por contraste, con el cambio de siglo el interés institucional por el Madrid islámico parece haber ido decreciendo, hasta desembocar en lo que consideramos una desvalorización patrimonial. Y ello a pesar de dos relevantes hallazgos arqueológicos: el del cementerio andalusí y mudéjar en el centro urbano (Murillo Fragero, 2009) y el de varias decenas de metros de muralla emiral, casas y calles, durante las obras de construcción del Museo de Colecciones Reales (Andréu, 2020). Durante la segunda década del siglo XXI, quizás por la falta de indicios materiales de un Madrid preislámico, ha recibido respaldo institucional y mediático un artificio revisionista consistente en afirmar, por una parte, que el Madrid andalusí no existió más que como cuartel (Andréu, 2020: 90), por lo que la fundación de la ciudad como tal sería ya mérito de los reyes castellanos, y, por otra, en amalgamar los orígenes de Madrid con restos de época romana y prerromana hallados no en el solar original de la ciudad, sino en su término municipal contemporáneo, mucho más extenso (Gil-Benumeya, 2015: 177-200). Este modo contradictorio de afirmar a la vez los orígenes anteislámicos y postislámicos de la ciudad, dejando en cierta penumbra la etapa andalusí, tiene un relativo correlato en la museística municipal. Por un lado, el Museo de Historia de Madrid arranca su recorrido histórico en 1561, con la capitalidad, y excluye los, al menos, setecientos años previos, sobre los que no proporciona más dato que la escueta explicación de que Madrid fue «una pequeña villa medieval del reino de Castilla».(2) Y, por otro, el Museo de San Isidro o de los Orígenes diluye la historia del Madrid andalusí en la del término municipal y la región, con una selección limitada de piezas, pues es el Museo Arqueológico Regional, situado en Alcalá de Henares, el que custodia los hallazgos arqueológicos del Maŷrīṭ andalusí.

Esta desvalorización patrimonial del Madrid islámico, tanto en términos absolutos como en relación con los procesos de patrimonialización que se dieron en décadas anteriores (Mazzoli-Guintard, 2009: 218-219) podría ponerse en relación con el rearme simbólico del nacionalismo español iniciado en la segunda década del siglo (Batalla Cueto, 2021) y con la (mala) recepción de lo andalusí en un contexto de creciente islamofobia. No hablamos de una hostilidad abierta hacia el patrimonio islámico, sino más bien de los efectos de un *nacionalismo banal* (Billig, 2014), rutinario, un *habitus* cotidiano que tiende a desconsiderar esa parte de la historia madrileña en relación con otras, dentro de un contexto de reconfiguración nacionalista y de demonización del islam, y también hay que decirlo, de maltrato endémico del patrimonio histórico no capitalizable. La banalidad se debe también a que la historia de Madrid no supone, por el momento al menos, un terreno de confrontación simbólica política y mediática relevante.

(2) Texto de la cartela en la entrada del Museo de Historia de Madrid (27/7/2022).

Esto último puede entenderse también como efecto del velo que se extiende sobre la historia islámica madrileña, que no es demasiado conocida salvo en ámbitos especializados –académicos o no–, por lo que sus entresijos historiográficos no suelen mostrarse en la arena pública.

Existen por tanto en el caso madrileño dificultades para patrimonializar, es decir, para incluir en la construcción del *nosotros,* tanto el legado islámico histórico como la presencia musulmana actual. Aun en los casos en los que la historia islámica madrileña es evocada, habitualmente se le confieren los trazos de una presencia marginal y circunstancial, cuando no antagónica (Gil-Benumeya, 2022). En cuanto a la presencia musulmana actual, su plena inserción en las lógicas de la ciudadanía no es una realidad (Salguero y Siguero, 2021). La sociedad civil musulmana de Madrid ha tendido, además, a seguir la tónica general del islam en España, que al contrario que en otros Estados europeos, no ha solido realizar reivindicaciones en el sentido de revisión de los símbolos de la identidad nacional e igualdad en la participación política y administrativa (Salguero y Griera, 2022: 109). La principal iniciativa de inclusión simbólica de los musulmanes madrileños ha sido el festival Noches de Ramadán: intermitente, porque no siempre ha recibido apoyo institucional, y paradójico, por tratarse de un evento en el que el tejido asociativo musulmán está prácticamente ausente (Gil Flores, 2019: 538).

3. Recuperar la historia. Activación patrimonial y derecho a la ciudad

Con estos antecedentes, en los últimos años ha ido tomando cuerpo la iniciativa de investigación e intervención social que es el objeto principal de este trabajo, cuyo objetivo es la «activación patrimonial» (Prats, 1997) de la historia islámica madrileña, para contribuir a renegociar ciertas representaciones sociales sobre la misma. Hay que recordar que las representaciones sociales de la historia tienen un impacto significativo en el sentido de identidad colectiva de la sociedad, en la legitimación de acciones y en sus relaciones con los demás, incluidos los grupos minoritarios dentro de la misma sociedad. Y también en la construcción de futuros posibles, en la medida en que proporcionan analogías que guían las respuestas que se dan a diferentes situaciones (Liu y Hilton, 2005), y, por tanto, como el patrimonio, constituyen un campo de confrontación simbólica.

El instrumento principal de esta experiencia ha sido el Centro de Estudios sobre el Madrid Islámico (CEMI), un proyecto sin entidad jurídica propia, desarrollado en el marco de la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI) desde 2017, con la intención de asociar y desarrollar diversos intereses que algunos actores habían venido mostrando en años previos por la exploración del islam madrileño, tanto histórico como contemporáneo. La intención de partida fue la de articular una serie de actividades que pudieran servir de instrumento pedagógico y de reflexión en torno a tres líneas. La primera de ellas es la investigación y difusión de la historia islámica de Madrid en la larga duración: andalusí, mudéjar y morisca. Se trata de etapas muy desigualmente estudiadas y que rara vez se abordan con una perspectiva totalizadora, entre otras razones porque su estudio corresponde a disciplinas académicas distintas. Por otra parte, es una historia que no suele trascender círculos especializados. La segunda línea es propiciar una reflexión en torno al modo en que la historia ha sido y es (o no) narrada: cómo se selecciona, se institucionaliza y se reproduce la memoria del pasado, lo que incluye también su tratamiento patrimonial. Estas dos líneas entroncan con las nociones de *historia pública* (Glassberg, 1996) y de *humanidades públicas* (Smulyan, 2021) en el sentido de que pretende vincular el conocimiento académico con la esfera ciudadana en la discusión colectiva del pasado y la protección del patrimonio. El objetivo es difundir y hacer accesible el conocimiento fuera de la Academia, salvaguardando el rigor científico y, de hecho, manteniendo una postura crítica con la proliferación de ciertas formas de divulgación seudohistórica. Y, a la vez, se quiere indagar

sobre la memoria y discutir, en la interacción con la ciudadanía, cómo se crean, se reciben y se institucionalizan los relatos históricos al uso en nuestra sociedad, y cómo se entroncan con determinadas relaciones de poder. La tercera línea trata de poner en relación las dos anteriores con la sociedad madrileña y española actuales, en lo que hace a la gestión y defensa del patrimonio, por un lado, y, por otro, a la inclusión simbólica de grupos culturales y religiosos minorizados en un contexto de incremento del nacionalismo (Batalla Cueto, 2021), de las prácticas racistas y de los discursos identitarios excluyentes (García Sanjuán, 2018). Esta línea de reivindicación de la diferencia y del derecho a la inclusión se centra en la intervención en el espacio público, donde se verifica de forma preferente la mezcla social y la participación ciudadana, lo que lo convierte en lugar privilegiado para ejercer el «derecho a la ciudad» (Lefebvre, 2017) así como para desarrollar una «pedagogía de la alteridad» (Carrión 2007: 83-84), entendida como respeto a la existencia de los otros en el mismo espacio. Ello se ejecuta a través de la creación de lugares de encuentro y contacto tanto tangibles (espaciales) como intangibles (imaginarios).

Todas estas líneas de trabajo y reflexión han tomado cuerpo en diversas iniciativas, que se han ido desplegando de manera experimental y con distinto grado de concreción y continuidad. Vamos a resumirlas a continuación bajo cuatro epígrafes: itinerarios urbanos, sinergias académicas, sinergias institucionales y otras actividades.

3.1. Itinerarios urbanos

Los itinerarios urbanos han constituido el recurso principal para la exploración, difusión y valorización del legado islámico madrileño. Como ocurre en otras urbes, el texto urbano de Madrid es un palimpsesto, cuya «legibilidad reside tanto en las marcas visibles del espacio edificado como en imágenes y recuerdos reprimidos o interrumpidos por acontecimientos traumáticos» (Huyssen, 2001: 207). Los itinerarios urbanos buscan recorrer la historia islámica madrileña, mostrando sus escasos restos visibles, «hallando la huella descrita por su ausencia» (Gordon, 2008: 6), y transitando, en última instancia, las fantasmagorías que habitan la ciudad. La idea de fantasmagoría es aplicable al Madrid islámico al menos en dos sentidos. En primer lugar, expresa el modo en el que las representaciones del pasado producen efectos en la gestión tanto del patrimonio islámico como de la presencia musulmana en el Madrid contemporáneo. En segundo lugar, resulta útil para narrar el modo inesperado y sutil de manifestarse en el Madrid actual que tienen los vestigios de la historia negada: en lo tangible, donde se puede vislumbrar cómo la Villa «ha ido guardando, inconsciente pero, a la par, celosamente, los vestigios de su primera historia [...] enterrados bajo los muros y los cimientos de posteriores fisionomías» (Pérez de Tudela, 1989: 42), y en lo intangible, pues la presencia islámica puede ser asociada a espacios y elementos que, a priori, parecen no tener relación con ella. La evocación de todo ello hace surgir el fantasma, que no es sino «una de las formas en las que algo perdido, o apenas visible, o que parece no estar ahí para nuestros ojos presuntamente bien entrenados, se torna conocido o aparente para nosotros, a su particular modo, por supuesto» (Gordon, 2008: 8). Estos itinerarios se adaptan a diversas circunstancias y públicos, por lo que muchas de sus características –recorrido, duración, densidad analítica, idioma incluso– son variables. No obstante, existen itinerarios fijos, que se hacen regularmente.

El primero de ellos recorre las huellas del Madrid andalusí y mudéjar. Se evoca la historia de aquél, visitando algunos de sus restos arqueológicos y sus huellas en el entramado urbano, y se analiza asimismo su tratamiento patrimonial posterior. Y, a la vez, se recorren distintos lugares de memoria de los aproximadamente cuatro siglos de presencia musulmana minoritaria en el Madrid castellano, de los que quedan pocas huellas materiales, pero sí algunas pervivencias en el urbanismo y la toponimia, así como representaciones gráficas estereotipadas

(Gil-Benumeya, 2022: 114-118). La evocación de la comunidad mudéjar resulta particularmente interesante para reflexionar sobre diversidad, mecanismos de inclusión y exclusión y agencia de los grupos minorizados, debido a sus características transculturales, su relación con el poder, su participación política o al hecho de haber protagonizado la que podría calificarse como primera huelga documentada en Madrid, contra las medidas de segregación (Jiménez Rayado, 2016).

El segundo itinerario se titula *El otro Madrid de los Austrias: moriscos, esclavos, renegados y cautivos*. El adjetivo *otro* sugiere que la ruta se realiza sobre un área urbana y un periodo histórico relativamente bien conocidos –porque constituyen un icono del pasado madrileño y también una «época carismática» del nacionalismo español (Batalla Cueto, 2021: 225), además de un importante activo turístico–, pero se ejecuta desde una perspectiva inédita: la de grupos subalternos cuya presencia ha sido borrada de las representaciones históricas y está prácticamente ausente asimismo de las huellas urbanas. El itinerario explota, por tanto, diversos avatares de lo islámico en la sociedad madrileña de los siglos XVI y XVII, y tiene como característica destacada el hecho de que se apoya parcialmente en fuentes de archivo primarias –como los procesos de la Inquisición en Madrid–, a partir de las cuales son localizados algunos de los lugares e historias que se evocan en el recorrido. La experiencia de este itinerario, que transita por un espacio «familiar» superponiéndole un relato inédito, y que por tanto ilumina el territorio y la historia con una luz distinta, ha mostrado que en él resulta particularmente pertinente la noción de fantasmagoría (Gordon, 2008). Este itinerario tiene una variante, que hasta la fecha no ha sido desarrollada sino de forma ocasional, titulada *El barrio de las otras letras.* Como la anterior, se desarrolla en un espacio fuertemente relacionado con la época de los Habsburgo y con las reservas simbólicas de la *madrileñidad*, el llamado Barrio de las Letras, pero explota fundamentalmente textos literarios y biográficos que muestran las huellas de la alteridad islámica reflejada en el mundo de las artes y las letras del Siglo de Oro madrileño, así como en ciertas miradas musulmanas sobre el Madrid de la época.

Existe un tercer itinerario habitual, que explora la huella andalusí y mudéjar en la Comunidad de Madrid (CAM). Se trata de una ruta más compleja y costosa que las anteriores, por lo que hasta la fecha es la única que se realiza por la región madrileña, que potencialmente ofrece muchas más posibilidades de exploración. Como se ha señalado, existen variantes y adaptaciones de estos itinerarios a necesidades de grupos específicos, y entre ellas, rutas diseñadas específicamente para entornos educativos, especialmente de secundaria y universidad. En grandes cifras, y teniendo en cuenta el parón que supuso la pandemia de covid-19 y las limitaciones posteriores, entre 2017 y 2022 se realizaron aproximadamente noventa rutas urbanas y siete rutas interurbanas, con una participación de aproximadamente 1100 personas en las primeras y 165 en las segundas.(3)

3.2. Sinergias académicas: investigación, docencia y documentación

El CEMI basa sus actividades en el conocimiento científico sobre la historia islámica madrileña y su patrimonio, está al tanto de las investigaciones en curso, trabaja con la mayoría de los especialistas en este periodo –que están formalmente adscritos al CEMI como colaboradores– y realiza una parte de investigación original. Dicho esto, es cierto también que la producción investigadora y/o académica en sentido estricto del CEMI ha venido ocupando un lugar secundario respecto a la difusión, la exploración urbana y las sinergias institucionales.

(3) Debemos estas estimaciones a Irene Suárez, coordinadora de actividades del CEMI, y Rafael Martínez, asesor para itinerarios culturales del CEMI y artífice de las rutas interurbanas.

En estas limitaciones concurren razones tanto de medios como de proyección temporal: por una parte, el CEMI afronta las carencias propias de una iniciativa surgida de la esfera civil, no institucional ni empresarial, cuyos recursos materiales son discretos, y que por tanto no puede, hasta el momento, sostener en solitario (ni a través de su fundación tutelar) proyectos de investigación duraderos y/o de gran calado. Por otra parte, el CEMI ha trabajado con la idea no tanto de albergar tales proyectos en sí mismo como de que sus actividades, a medio y largo plazo, coadyuven a la investigación. Y ello tanto a través del interés social, académico e institucional que pueda resultar de la labor de difusión como por medio de la generación de recursos y herramientas para la investigación y, sobre todo, a través de la configuración de un nuevo objeto de investigación, que sería el Madrid islámico en la larga duración, y que hasta el momento se presenta fragmentado entre diversas disciplinas.

La presentación académica sustantiva de este nuevo objeto de estudio fue el I Congreso Interdisciplinar de Historia y Memoria del Madrid Islámico, coorganizado por el CEMI y la Universidad Complutense con apoyo de diversas instituciones en mayo de 2021. El evento pretendía poner en común los conocimientos sobre la presencia histórica islámica en Madrid y su región y reflexionar sobre el estado de su patrimonio material e inmaterial, a través de la mirada de especialistas en distintas áreas, así como de actores institucionales y de la sociedad civil.(4) Con posterioridad, se han puesto en marcha otras iniciativas y sinergias académicas, entre las que se puede destacar el proyecto interdisciplinar de innovación docente IslaMad, desarrollado en la UCM en 2022-2023(5) y unos programas de formación de profesorado de primer y segundo ciclo en el ámbito de la CAM. También se han creado cursos y materiales de didáctica del patrimonio islámico para guías e intérpretes del patrimonio.

En lo que hace a la documentación, uno de los propósitos iniciales fue reunir las fuentes de todo tipo que pudieran ser útiles a la investigación sobre el Madrid islámico, tanto primarias como secundarias, proporcionando la referencia y, cuando ha sido posible, el documento en acceso abierto. El resultado es, por el momento, una base de datos de factura simple, pero escalable, para ser consultada a través de la web. Asimismo, se ha tratado de identificar y sistematizar otros recursos útiles a la investigación, como bases de datos de archivos o cartografía histórica. En septiembre de 2022 se ultimó la elaboración de un mapa topográfico digital de Madrid con los yacimientos del periodo andalusí y mudéjar,(6) con el objeto de que constituya una fuente de referencia tanto para la investigación como para la vigilancia y protección del patrimonio. Por último, más recientemente se ha abordado una serie de reconstrucciones digitales de infraestructuras y lugares desaparecidos, con el objeto de experimentar, en el futuro, con aplicaciones de realidad virtual aumentada aplicadas a la docencia y los itinerarios urbanos.

3.3. Sinergias institucionales

Las actividades del CEMI han tratado de involucrar a las administraciones locales –municipal y autonómica– en la patrimonialización del legado islámico madrileño, pues son ellas las que poseen en mayor medida las competencias no solo en materia de patrimonio, en sentido estricto, sino también de producción del «espacio concebido» (Lefebvre 2013: 16), es decir, de

(4) Véase https://madridislamico.org/i-congreso-interdisciplinar-de-historia-y-memoria-del-madrid-islamico-2/. Las intervenciones del congreso, que fue semipresencial, pueden verse en el canal de Youtube de la Fundación de Cultura Islámica.

(5) Véase https://www.ucm.es/islamad

(6) Véase https://madridislamico.org/mapa-interactivo/

la aplicación de políticas de planificación urbana que normativizan los usos y representaciones que pueden darse en el espacio público. Y, por tanto, tienen una responsabilidad directa en facilitar en el mismo la coincidencia de las múltiples voces, manifestaciones y expresiones de la ciudad (Carrión, 2007: 83). En este sentido, han existido vías de diálogo y colaboración con la CAM, a través de su Dirección General de Patrimonio Cultural, pero sobre todo con distintas instancias del Ayuntamiento de Madrid.

La colaboración institucional con el consistorio madrileño se inició durante la legislatura 2015-2019 a través del festival Noches de Ramadán, entonces integrado en la agenda cultural de la ciudad. En este marco se realizó un primer experimento de itinerarios urbanos (2017) y se elaboró una obra divulgativa para ser editada y distribuida gratuitamente por el Ayuntamiento (Gil-Benumeya, 2018). Estas colaboraciones sirvieron de punto de partida para un diálogo sostenido con las autoridades municipales, cuyos objetivos han sido, por un lado, lograr una mayor inversión de recursos y facilidades en la investigación, protección y difusión del patrimonio islámico madrileño, y por otro, posibilitar formas de *construcción simbólica* (Carrión, 2007: 84) del espacio urbano con la finalidad de hacer visible dicha herencia islámica como parte del acervo y de la identidad colectiva de la ciudad. Estas demandas devinieron en una serie de contactos y colaboraciones de distinto carácter y fortuna, que se han prolongado a través de dos legislaturas de distinto signo político, sin que el cambio de una a otra haya supuesto grandes diferencias. Uno de los resultados buscados ha sido la posibilidad de crear un centro o infraestructura permanente para la valorización del patrimonio islámico madrileño, que no ha llegado a concretarse, pero tampoco a cerrarse como posibilidad. En cambio, se han establecido diversos convenios con entidades municipales que han permitido la intervención paisajística e informativa en dos ubicaciones históricas –el parque del Emir Mohamed I y el Jardín del Almendro–, el inicio de la recuperación patrimonial de restos andalusíes ocultos y la colaboración con el Museo de San Isidro.

Se tanteó también durante la legislatura 2015-2019 las posibilidades de intervención en la nomenclatura urbana. Los nombres de las vías públicas –al igual que las evocaciones que en ellas se realizan, en forma de monumentos, placas conmemorativas, etc.– reflejan los relatos oficiales de la historia (Carrión, 2007: 85) y contribuyen a sostener representaciones sociales de la misma que, a su vez, legitiman diversos mecanismos políticos y sociales (Liu y Hilton, 2005: 539). La intervención sobre la nomenclatura y las evocaciones resulta, por consiguiente, una forma de construcción simbólica del espacio público. Aprovechando el impulso que se dio durante la citada legislatura al cambio de denominación de vías públicas para cumplir con la legislación de memoria histórica y aumentar las evocaciones de personajes vinculados a sectores sociales subalternizados (mujeres, en particular), con el mismo razonamiento se sondeó la posibilidad de aumentar las referencias toponímicas al Madrid islámico y a Al-Ándalus. Pero la respuesta municipal fue renuente. El Círculo Intercultural Hispano-Árabe (CIHAR), con la misma idea, buscó alguna forma de conmemoración monumental del astrónomo Maslama al-Maŷrīṭī y solo logró que al nombre de la placita de Maslama se le añadiera «Al Mayriti».

3.3.1. Madrid islámico y el turismo

Otro ámbito de actuación ligado la institucionalidad es el turístico, dado que las administraciones locales, igual que tienen un papel medular en los procesos de activación patrimonial, son también los principales agentes de la promoción turística. El turismo, y el consumo en general, es un poderoso activador de repertorios patrimoniales, aunque la motivación no sea otra que el interés comercial (Prats, 1997: 41-42). La pregunta que se plantea entonces es en qué medida podría realizar esa función en relación con los repertorios patrimoniales islámicos. Dada la modestia de los mismos en términos materiales, una

posibilidad es ligarlos a una oferta más amplia, como la dirigida al llamado turismo halal (de visitantes musulmanes), escasamente desarrollado en Madrid. De este modo, el patrimonio islámico podría servir para (y beneficiarse de) una potencial construcción de la *marca ciudad* de Madrid como destino *muslim friendly* debido a su origen y herencia islámicos. Se ha comprobado que las *marcas ciudad,* que buscan potenciar las capacidades del territorio mediante la creación de imágenes inducidas y la promoción de rasgos diferenciadores, generalmente de cara al turismo, pueden generar efectos multiplicadores en otros ámbitos, y entre ellos en «todas las actividades políticas, económicas y culturales donde se involucra la identidad» (Calvento y Colombo, 2009: 266).

Por otro lado, uno de los problemas que se plantean con el turismo es, justamente, que lo que constituye su atractivo como herramienta de activación patrimonial (transformación del patrimonio en activo mercantil, revitalización y creación de imaginarios) es lo mismo que lo hace potencialmente destructor del espacio público y del patrimonio mismo, cuando se considera no capitalizable. En Madrid, y especialmente en el centro urbano, se verifica de forma clara que el espacio público se gestiona al ritmo de la acción mercantil privada (Carrión, 2007: 79), y que incluso cuando la mercantilización utiliza como recurso una cierta celebración de lo diverso, las expresiones vivas, locales, de la diversidad resultan paulatinamente desplazadas del espacio público (Kingman Garcés, 2004: 31). Con todas estas reticencias y dudas, los tanteos en este terreno han llevado a la participación del CEMI y la FUNCI en la feria FITUR y otros eventos de turismo, y en la colaboración puntual con los responsables turísticos municipales, por ejemplo en lo que hace a la inclusión de las visitas guiadas en las agendas turísticas, en encuentros en torno al turismo halal o en la redacción de un folleto dedicado al *Madrid musulmán,* de la empresa pública Madrid Destino (2019).(7) También han llevado a la experimentación con un sello llamado Eco Halal Value, orientado al desarrollo de un turismo cultural sostenible. En este marco, también se ha experimentado con la creación de referentes icónicos del Madrid islámico, similares en concepto a los que suelen plasmarse en productos de *merchandising* turístico, para representar la identidad territorial de las marcas ciudad (Calvento y Colombo, 2009: 266). Para ello, se han realizado distintas recreaciones de personajes, motivos y espacios del Madrid islámico, acompañados de la leyenda «Maŷrit es Madrid», en castellano y árabe, que han sido plasmados sobre diferentes soportes:

(7) Puede verse en https://www.esmadrid.com/sites/default/files/el_madrid_musulman.pdf [consultado el 21/09/2022].

Recreación de Maŷrīṭ de día. Diseño de Olga Pérez (FUNCI) sobre un dibujo de Jorge Arranz. Imagen cedida por la FUNCI.

Recreación de Maŷrīṭ de noche. Diseño de Olga Pérez (FUNCI) sobre un dibujo de Jorge Arranz. Imagen cedida por la FUNCI.

La dificultad que se plantea es pensar cómo podría el público madrileño establecer una relación icónica entre esas imágenes y Madrid, puesto que evocan una historia y unos elementos patrimoniales que la mayoría desconoce.

3.4. Otras actividades

Se han desarrollado actividades de otros tipos, que sería arduo detallar aquí, por lo que solo daremos algunos ejemplos. Varias de ellas podrían encuadrarse dentro del campo genérico de la difusión (charlas, prensa, redes sociales, etc.), mientras que otras tienen un carácter más singular y discontinuo. En cuanto a la difusión, el CEMI cuenta con página web y presencia en redes sociales, y ha propiciado y/o publicado artículos tanto de divulgación como académicos y periodísticos, así como el libro *Madrid islámico: la historia recuperada* (Gil-Benumeya, 2018) del que en 2020 se publicó una segunda edición aumentada –con versiones en inglés y en árabe– patrocinada por la editorial qatarí Dār al-Ṯaqāfa. El éxito de la difusión, sin embargo, depende menos de los recursos propios que del eco que algunas actividades –como las realizadas en colaboración con Noches de Ramadán, por ejemplo, difundidas por la agenda cultural local– han podido tener en medios generalistas, y el efecto multiplicador de estos. Podemos citar como ejemplo programas de gran audiencia como el especial dedicado a los orígenes de Madrid del programa *Desmontando Madrid* (Telemadrid, febrero de 2021), que a su vez propició el interés de otros medios, españoles y extranjeros.

Las actividades de tipo conferencia o charla, por su parte, suelen realizarse a petición de diversos colectivos (entidades asociativas, centros docentes…) y su temática suele abordar distintos aspectos de la historia y patrimonio del Madrid islámico, adaptadas a las demandas de distintos públicos. Generalmente son actividades que tienen buena acogida, y solo traemos a colación, a título de anécdota, un resultado adverso en el caso de una charla realizada en mayo de 2019 para celebrar la coincidencia de la festividad local de san Isidro con el ramadán, y que pretendía discutir la hipótesis del carácter sincrético islamo-cristiano de la figura de san Isidro (Fernández Montes, 1999). Esta actividad sirvió para comprobar la existencia de ciertas líneas rojas en torno a lo religioso, pues fue boicoteada de forma vehemente por un nutrido grupo de personas que acusaron a los ponentes de querer «islamizar» al patrón de Madrid (Gil-Benumeya, 2019).

Han existido también sinergias con diversas organizaciones de la sociedad civil, relacionadas de un modo u otro con los objetivos del proyecto. Solo a título de ejemplo, desde 2020 el CEMI es parte de la asociación Madrid, Ciudadanía y Patrimonio (MCyP), y también colabora con el Comité Nacional Español de ICOMOS (Consejo Internacional de Monumentos y Sitios). Con ambas entidades y con la ONG Islamic Relief presentó en 2020 un proyecto basado en la herencia islámica madrileña para la convocatoria *Rights, Equality and Citizenship Programme* de la Comisión Europea. Asimismo, suele participar con contenidos relativos a la herencia islámica madrileña en distintos eventos de la agenda cultural. Por ejemplo, en el V Encuentro de Cultura y Ciudadanía (2019), con un proyecto titulado *De Maŷrit al huerto,* para relacionar la creación de huertos urbanos, que se desarrolló durante la legislatura 2015-2019, con los saberes agrícolas andalusíes y el propio patrimonio agrícola e hídrico de Madrid; en el Día Internacional de los Monumentos y Sitios de ICOMOS (2020) con un vídeo producido durante el confinamiento sobre el Madrid islámico; y en el II Festival de Historia Pública (2022).

4. Conclusiones

Cabe preguntarse, a modo de conclusión, por el alcance que ha tenido esta iniciativa y las limitaciones que enfrenta, así como algunas de las objeciones que pueden hacérsele. En teoría,

el impacto social de un proyecto debería medirse en función del grado de consecución de los objetivos que se plantea. No obstante, al no ser un proyecto académico, ni empresarial, ni financiado con fondos públicos, ni tener cualquier otro formato que obligue a rendir cuentas de su impacto para justificar su interés, y eventualmente el dinero que se invierte en él, el proyecto del CEMI no ha desarrollado sistemas formalizados de medición de alcance e impacto, ni tampoco una calendarización respecto a la cual evaluar resultados. Sí lo tienen algunos productos derivados como el proyecto de innovación docente puesto en marcha para el curso 2022-2023 y otros presentados a diversas convocatorias. Pero, en términos generales, se trata de una iniciativa que ha otorgado tanta importancia al proceso y las reflexiones que suscita como a los potenciales efectos, y entiende que estos, en última instancia, serán verificables sobre todo a medio y largo plazo.

No obstante, si puede dar una idea del impacto de un proyecto el modo en que interactúa, directa o indirectamente, con el conjunto de actores potencialmente interesados, el CEMI ha tenido contactos y colaboraciones fructíferas, como se ha señalado, con diversos actores académicos, asociativos, institucionales, mediáticos y, en menor medida, empresariales. En cuanto a los segundos, también se han establecido vías de cooperación efectiva con las dos administraciones locales implicadas (Ayuntamiento y Comunidad), en legislaturas de distinto signo, y también con diferentes fuerzas políticas, en el gobierno o en la oposición. La experiencia y extensa red de contactos de la FUNCI ha tenido mucho que ver en esta rápida multiplicación de interacciones con actores tan diversos. Las administraciones han mostrado un interés prudente: han propiciado o dado luz verde a la colaboración con determinadas iniciativas, pero han manifestado más reservas con otras. El legado de época andalusí parece suscitar en las administraciones más interés que el mudéjar o morisco, posiblemente debido a un esquematismo histórico que no acaba de percibir la existencia de lo islámico en Madrid más allá del siglo XI, o no simpatiza con la oportunidad de mirar la historia posterior bajo ese prisma. Las conexiones con la presencia musulmana en el Madrid actual parecen suscitar más cautelas.

Sin perjuicio de que, como también se ha señalado, las capacidades de influencia efectiva de un proyecto de estas características, alimentado con más entusiasmo que medios materiales, son limitadas, creemos que al menos dos de las líneas del CEMI han encontrado vías de desarrollo. Indudablemente, se ha logrado difundir al menos una parte del legado islámico histórico más allá de los círculos académicos. También se ha contribuido a la investigación, la puesta al día del estado de la cuestión y la configuración del Madrid islámico como objeto de estudio interdisciplinar. La segunda línea, que tiene que ver con la reflexión sobre la historia y la memoria, ha acompañado a los esfuerzos anteriores de diversas maneras: en los itinerarios urbanos, en la aplicación a la docencia, en intervenciones en ámbitos académicos y extraacadémicos y en publicaciones.

Más compleja de evaluar es la tercera línea del proyecto, que tiene que ver con el modo de vincular pasado y presente. Por un lado, surge la cuestión de si la movilización del pasado en relación con el presente puede hacerse sin caer en una manipulación de la historia, en un relato presentista. Y, por otro lado, aparece también la pregunta de si esa invocación del pasado, en cualquier caso, puede tener realmente algún efecto transformador en el presente, teniendo en cuenta, además, que las organizaciones musulmanas no plantean principalmente demandas de reconocimiento simbólico (Salguero y Griera, 2022: 109). Se trata de una línea de reflexión abierta, en relación con la cual podemos traer a colación algunas posiciones recientes del debate que existe sobre la historia y la memoria de Al-Ándalus. Eduardo Manzano Moreno (2020), por ejemplo, afirma que la historiografía reivindicativa –la que pretende buscar en el pasado argumentos para el presente– abona, aunque pretenda lo contrario, un modo de abordar la

historia que es sustancialmente conservador, y del que la historiografía conservadora siempre sabrá hacer un mejor uso. Y, además, considera que es un esfuerzo «manifiestamente inútil para hacer frente a los retos multiculturales del presente» (Manzano Moreno, 2020: 55). En primer lugar, porque exige pensar a partir de falsas inmanencias y sujetos históricos que se extenderían a través de las épocas, vinculando pasado y presente, y en segundo lugar porque, de todas maneras, nada garantiza el triunfo sobre la hegemonía del pensamiento conservador. Y pone como ejemplo que el gran avance de las últimas décadas en el conocimiento sobre el pasado andalusí «no ha provocado una aceptación generalizada de su relevancia o la necesidad de incorporarlo» (Manzano Moreno, 2020: 49). Por otro lado, Emilio González Ferrín (2020) defiende, a partir de una posición historiográfica que ha sido objeto de una intensa polémica, pero que consideramos en cierta medida separable de la cuestión que ahora nos ocupa, que los historiadores deben librar las batallas del presente y contrarrestar los grandes sistemas de difusión seudohistórica, para así ayudar a «alimentar un presente cosmopolita mostrando un pasado que no lo fue menos» (González Ferrín, 2020: 139). Existe también un debate específico sobre los usos del «mito de Al-Ándalus» como pretendido espacio-tiempo de convivencia, con lineamientos que consideran que el mito, en tanto que elemento que sirve ante todo como elemento justificador de estados de cosas, es en principio ajeno a la verdad histórica (Manzano Moreno, 2013; Torrecilla, 2020); y otros que, al contrario, defienden la parte de verdad que reside en el mito y su validez para pensar presentes y futuros de convivencia (González Alcantud, 2014; Hirschkind, 2020).

El proyecto que hemos venido presentando en estas páginas no tiene, en este aspecto, una posición teórica concluyente, y se reconoce en alguna medida en argumentos de uno y otro tipo. Es un proyecto que se incardina en la tradición del conocimiento situado y que pretende, desde su modesta posición, ayudar a cambiar ciertas representaciones sociales de la historia y el modo en que estas influyen en el presente y ayudan a pensar futuros posibles (Liu y Hilton, 2005: 549-550). Pero también considera que esa tarea pasa, precisamente, por desmontar los relatos seudohistóricos y el «laberinto de supuestas certezas» (Manzano Moreno, 2020: 53) que apuntalan discursos excluyentes. Al evocar la presencia del islam en Madrid no solo en el origen y en la actualidad –los extremos que más peso tienen en las representaciones sociales de la historia (Liu y Hilton, 2005: 539)– sino también a lo largo de gran parte de los siglos que median entre uno y otra, se quiere evidenciar que la sociedad madrileña (como la española) ha sido históricamente mucho más compleja que el relato que ha construido sobre sí misma, y con ello se pretende contribuir a normalizar la idea de que lo diverso es un elemento constituyente de lo social, y no solo un efecto reciente de la globalización.

La relación entre los musulmanes madrileños del pasado y del presente, por otro lado, no se realiza a partir de la identificación de ningún «sujeto histórico» que se habría extendido a lo largo de los siglos (Manzano Moreno, 2020: 54), sino desde la necesidad de respuesta a un discurso público que preconiza «una oposición de raíz medieval frente a una identidad árabe e islámica considerada ajena tanto entonces como ahora» (Manzano Moreno, 2020: 52), aun cuando el sustento humano y los contornos concretos de esa identidad hayan mutado. En ese proceso no se pretende tanto reclamar para el islam «cuotas de autoría» (González Ferrín, 2020) en la historia de Madrid, o sostener la legitimidad de su presencia con base en su arraigo histórico, aunque, indudablemente, el proyecto puede prestarse a ello y podría dar un resultado convivencial positivo. Lo ideal, más bien, sería propiciar una suerte de desidentificación con las narrativas identitarias, para contribuir a dar «estatuto ontológico» a la hibridación cambiante que constituye la realidad social (Núñez García, 2019) y a partir de la cual se construyen, por exclusión, las categorías cerradas que estructuran nuestro presente y nuestra visión del pasado.

5. Referencias bibliográficas

AIDI, Hisham (2006): «The Interference of Al-Andalus: Spain, Islam and the West», *Social Text,* 24 (2 87), pp. 67-88.

ALONSO ACERO, Beatriz (2006): *Sultanes de Berbería en tierras de la Cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVII),* Barcelona: Bellaterra.

ANDRÉU, Esther (2020), «Arqueología en el Madrid islámico», en *La Maqbara de Maŷrīt. La muerte en el Madrid islámico,* Alcalá de Henares (Madrid): MAR, pp. 89-104.

HAJJAT, Abdellali y Marwan MOHAMMED (2016): *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »,* Paris: La Découverte.

ÁVILA, M.ª Luisa (2011): «Personajes del Madrid islámico», en Daniel Gil (ed.), *De Maŷrit a Madrid: Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI,* Barcelona/Madrid: Lunwerg/Casa Árabe, 2011, pp. 54-65.

BATALLA CUETO, Pablo (2021): *Los nuevos odres del nacionalismo español,* Gijón: Trea.

BILLIG, Michael (2014 [1995]): *Nacionalismo banal,* Madrid: Capitán Swing.

CALVENTO, Mariana y Sandra S. COLOMBO (2009): «La marca-ciudad como herramienta de promoción turística: ¿Instrumento de inserción nacional e internacional?», *Estudios y Perspectivas en Turismo,* vol. 18, nº 3, pp. 262-284.

CARRIÓN, Fernando (2007): «Espacio público: punto de partida para la alteridad», en Olga Segovia (ed.), *Espacios públicos y construcción social. Hacia un ejercicio de ciudadanía*, Providencia: Sur, pp. 79-97.

EL-TAYEB, Fatima (2021 [2011]): *Racismo y resistencia en la Europa daltónica*, Santander: La Vorágine.

FERNÁNDEZ MONTES, Matilde (1999): «Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* tomo LIV (1), pp. 7-51.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (2018): «Rejecting al-Andalus, exalting the Reconquista: historical memory in contemporary Spain», *Journal of Medieval Iberian Studies,* 10:1, pp. 127-145. DOI: 10.1080/17546559.2016.1268263.

GIL FLORES, Daniel (2019): *Islamofobia, racismo e izquierda. Discursos y prácticas del activismo en España*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: https://eprints.ucm.es/id/eprint/56800/ [consultado el 21/09/2022]

GIL-BENUMEYA, Daniel (2015): *Madrid islámico,* Madrid: La Librería.

GIL-BENUMEYA, Daniel (2018): *Madrid islámico: la historia recuperada,* Madrid: Ayuntamiento.

GIL-BENUMEYA, Daniel (2019): «Isidro y la disputa en torno a los orígenes», *La Gatera de la Villa,* nº. 36, pp. 26-32.

GIL-BENUMEYA, Daniel (2022): «La huella y la representación del otro: los musulmanes en el callejero madrileño», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam,* nº 71, pp. 109-149. DOI: 10.30827/meaharabe.v71.18146

GLASSBERG, David (1996): «Public History and the Study of Memory», *The Public Historian, v*ol. 18, nº 2, pp. 7-23.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2002): *Lo moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico,* Barcelona: Anthropos.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2014): *El mito de al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural,* Córdoba: Almuzara.

GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio (2020), «Cuando fuimos árabes: cuotas de autoría en la historia de España», en Maribel Fierro y Alejandro García Sanjuán (eds.), *Hispania, al-Ándalus y*

España: identidad y nacionalismo en la historia peninsular, Madrid: Marcial Pons, pp. 137-147.

GORDON, Avery (2008): *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

HALL, Stuart (1991): «Europe's Other Self», *Marxism Today,* august 1991, pp. 18-19.

HIRSCHKIND, Charles (2020): *The Feeling for History: Islam, Romanticism, and Andalusia,* Chicago: University of Chicago Press.

HUYSSEN, Andreas (2001 [1990]): *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización,* Buenos Aires: FCE.

JIMÉNEZ RAYADO, Eduardo (2016): «Conflictos laborales en el Madrid medieval. Las huelgas del siglo XV», en Cristina Segura Graíño (coord.), *Los conflictos sociales en el Madrid medieval,* Madrid: A. C. Almudayna, pp. 15-65.

KINGMAN GARCÉS, Eduardo (2004): «Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura», *Iconos. Revista de Ciencias Sociales,* n.º 20, pp. 26-34.

LARQUIÉ, Claude (1970): «Les esclaves de Madrid à l'époque de la décadence (1650-1700)», *Revue Historique,* 244 (1), pp. 41-74.

LEFEBVRE, Henri (2013 [1974]): *La producción del espacio,* Madrid: Capitán Swing.

LEFEBVRE, Henri (2017 [1968]): *El derecho a la ciudad,* Madrid: Capitán Swing.

LEMS, Johanna M. (2020): «Staying silent or speaking up: reactions to racialization affecting Muslims in Madrid», *Ethnic and Racial Studies*, 44 (7), pp. 1192-1210. DOI: 10.1080/01419870.2020.1779949.

LIU, James H. y Denis J. HILTON (2005): «How the past weighs on the present: Social representations of history and their role in identity politics», *British Journal of Social Psychology,* 44, pp- 537-556.

MANZANO MORENO, Eduardo (2013): «Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia», *Awraq,* nº 7, pp. 225-246.

MANZANO MORENO, Eduardo (2020), «De cómo la historia se ha convertido en una disciplina al servicio de intereses conservadores», en Maribel Fierro y Alejandro García Sanjuán (eds.), *Hispania, al-Ándalus y España: identidad y nacionalismo en la historia peninsular,* Madrid: Marcial Pons, pp. 47-56.

MARCOS ARÉVALO, Javier (2010): «El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales», *Gazeta de Antropología,* 26 (1), art. 19. Disponible en: http://hdl.handle.net/10481/6799 [consultado el 21/09/2022].

MAZZOLI-GUINTARD, Christine (2009): *Madrid : petite ville de l'Islam médiéval, IXe-XXIe siècles.* Rennes: PUR.

MAZZOLI-GUINTARD, Christine (2011): «Historiografía del Madrid andalusí. Reflexiones sobre las representaciones de Magrit a lo largo de la historia (siglos X-XXI)», en Ignacio Sánchez (ed.), *Una reflexión historiográfica sobre la Historia de Madrid en la Edad Media*, Madrid, A. C. Almudayna, pp. 15-30.

MIGUEL RODRÍGUEZ, Juan Carlos de (1989): *La comunidad mudéjar de Madrid: un modelo de análisis de aljamas mudéjares castellanas.* Madrid: A. C. Almudayna.

MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J. (2017): «Algo más sobre los moriscos de Madrid», *Tiempos Modernos,* nº 34, pp. 315-346.

MURILLO FRAGERO, José Ignacio (2009): «Registro estratigráfico de una necrópolis musulmana en la Calle Toledo, 68 (Madrid). El proceso de islamización a través del ritual de enterramiento», en *Actas de las III Jornadas de Patrimonio de la Comunidad de Madrid,* Madrid: CAM, pp. 69-78.

NÚÑEZ GARCÍA, Amanda (2019), «Hibridaciones», en Luis Alegre Zahonero y Nuria Sánchez Madrid (coords.): *Territorios por pensar. Un mapa conceptual para el siglo XXI,* Tres Cantos (Madrid), Siglo XXI, pp. 153-169.

OLIVER ASÍN, Jaime (1959), *Historia del nombre «Madrid»,* Madrid: CSIC.

PARADELA Alonso, Nieves (2011): «El Madrid de los embajadores árabes en los siglos XVII y XVIII», en Daniel Gil (ed.), *De Maŷrit a Madrid: Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI,* Barcelona/Madrid: Lunwerg/Casa Árabe, 2011, pp. 108-117.

PÉREZ DE TUDELA, M.ª Isabel (1989); *Madrid, castillos y plazas fuertes,* Alicante: Rembrandt.

PLANET CONTRERAS, Ana I. (2008): «Laicidad, islam e inmigración en la España contemporánea», en Encarna Nicolás Marín y Carmen González Martínez (coords.), *Ayeres en discusión,* Murcia: Universidad de Murcia.

PRATS, Llorenç (1997): *Antropología y patrimonio,* Barcelona, Ariel.

PRATS, Llorenç (2005): «Concepto y gestión del patrimonio local», *Cuadernos de Antropología Social,* nº 21, pp. 17-35. Disponible en: http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4464/3967 [consultado el 21/09/2022].

PRIETO BERNABÉ, José Manuel (1991): «Una minoría disidente en la Corte: los moriscos de Madrid ante la expulsión (1610)», *Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País,* nº 7, pp. 57-79.

RÍO BARREDO, M.ª José del (2000): *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica,* Madrid: Marcial Pons.

SALGUERO, Óscar y Mar GRIERA (2022): «Pluralismo religioso y políticas públicas locales: el caso del islam bangladesí en Madrid», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones,* nº 25, pp. 105-122. DOI: 10.5209/ilur.81832

SALGUERO, Óscar y Alba SIGUERO (2021): «La cuestión funeraria islámica: el "enquistado" caso de la metrópolis madrileña», *REIM,* nº 31, pp. 108-127. DOI: 10.15366/reim2021.31.006

SMULYAN, Susan (ed.) (2021), *Doing Public Humanities,* New York/London: Routledge.

TÉLLEZ, Virtudes (2014): «Somos "ciudadanos españoles musulmanes": posibilidades de conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica», en Ángeles Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia,* Barcelona: Bellaterra, pp. 219-242.

TORRECILLA, Jesús (2020): «Usos de Al-Ándalus. la complejidad de un mito», en Maribel Fierro y Alejandro García Sanjuán (eds.), *Hispania, al-Ándalus y España: identidad y nacionalismo en la historia peninsular,* Madrid: Marcial Pons, pp. 70-79.

VIGUERA MOLINS, M.ª Jesús (1992): «Madrid en Al-Andalus», en *Actas del III Jarique de Numismática Hispano-Árabe,* Madrid: MAN/Museo Casa de la Moneda, pp. 11-35.

ZAPATA-BARRERO, Ricard (2006): «The Muslim Community and Spanish Tradition: Maurophobia as a Fact and Impartiality as a Desideratum», en Tariq Modood, Anna Triandafyllidou y Ricard Zapata (eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach,* London: Routledge, pp. 143-161.

DE LA ANTROPOLOGÍA INCONSCIENTE: UNA RELECTURA SOCIAL DE LA RELACIÓN ENTRE ORIENTALISMO Y COLONIALISMO, CON UN EJEMPLO EN LAS ETNOGRAFÍAS ARGELINAS DE YVES ALLIAUME (1926-1975).

ON THE UNCONSCIOUS ANTHROPOLOGY: A SOCIAL RECONSIDERATION OF THE RELATION BETWEEN ORIENTALISM AND COLONIALISM, EXEMPLIFIED BY THE ALGERIAN ETHNOGRAPHIES OF YVES ALLIAUME (1926-1975).

في الأنثروبولوجية اللاوعيّة:
إعادة القراءة في العلاقة بين الاشتراق والاستعمار من وجهة نظر اجتماعية إنطلاقا من مثال الإثنوغرافيات الجزائريّة لإيف ألّيوم

Carlos Cañete*
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 04/01/2023 **Aceptado:** 04/07/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 71-87.

Resumen: En las últimas décadas se han planteado varias críticas al modelo de orientalismo propuesto por Edward Said. Este trabajo(1) propone una relectura de la relación entre orientalismo y colonialismo, con un ejemplo en las etnografías de las comunidades del Sáhara argelino elaboradas por Yves Alliaume en las décadas centrales del siglo XX. Para ello, se centrará en las nociones de lo "bereber" y del estatus del islam entre las poblaciones locales para mostrar cómo la caracterización de la sociedad argelina en el periodo colonial no partió de unas distinciones culturales netamente definidas, sino que se articulaba en gran medida a través de valoraciones sociales. De todo ello surge una dimensión de la antropología del norte de África raramente advertida hoy día, pero que ya fue señalada en su momento por Franz Fanon y que aparece recurrentemente en los textos del Yves Alliaume. Esta relectura social puede servir para recomponer la noción del orientalismo dentro de la noción foucaultiana de discurso que la inspiró, así como para explorar su compleja relación con la práctica de la colonialidad.
Palabras clave: antropología; orientalismo; colonialismo; Argelia; Yves Alliaume.

Abstract: In recent decades, several critiques to the model of orientalism proposed by Edward Said have been raised. This paper proposes a reconsideration of the relationship between orientalism and colonialism, taking as an example the ethnographies of the communities of the Algerian Sahara produced by Yves Alliaume in the central decades of the twentieth century. To this end, this work will focus on the notion of the 'Berber' and the status of Islam among local populations to show how the characterization of Algerian society in the colonial period was not based on clearly defined cultural distinctions, but was articulated to a large extent through social considerations. From all this emerges a dimension of North African anthropology that is rarely noticed today, but which was already pointed out at the time by Franz Fanon and which appears recurrently in Yves Alliaume's texts. This social reconsideration can serve to recompose the notion of orientalism within the Foucauldian notion of discourse that inspired it, as well as to explore the complex relationship between orientalism and the practice of coloniality.
Keywords: Anthropology; Orientalism; Colonialism; Algeria; Yves Alliaume.

* E-mail: carlos.canete@uam.es ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9714-0899
(1) Este artículo es resultado del proyecto de investigación "Orientalismo y africanismo español en contexto (ss. XVI-XXI)" (RTI2018-096176-J-I00). Todas las traducciones han sido realizadas por el autor.

ملخص البحث: في العقود الأخيرة طُرِحَتْ بعض الانتقادات اتجاه نمط الإشتراق الّذي اقترحه ادوارد سعيد. يقترح هذا المقال إعادة القراءة في العلاقة بين الاشتراق والاستعمار إنطلاقا من مثال جماعات الصحراء الجزائريّة التي ألّفها إيف ألّيوم في منتصف القرن العشرين. لذلك سيتمركز هذا التحليل حول مفاهيم «البربر» و«مكانة الإسلا» في الشعوب المحلّية لنظهر جاليا كيف تم وصْف المجتمع الجزائري في فترة الاستعمار ليس بناء على فوارق ثقافية واضحة بل بالعكس حيث تشكّل ذلك الوصف على أساس تخمينات مجتمعيّة. فتنبع من هذا المنظور رؤية أنثروبولوجية حول شمال أفريقيا نادرا ما يعلمها المرء في الوقت الحالي، بالرغم من أنه تم الإشارة إليها من طرف فرانز فانون في وقته كما هي متكرّرة في نصوص إيف ألّيوم. وقد تؤدي هذه القراءة المتجددة إلى إعادة صياغة مفهوم الاشتراق ضمن خطاب ميشيل فوكو كمصدر إلهام لهذا الأخير، إضافة إلا أنها قد تجدي نفعا في استكشاف علاقتها المعقّدة في ممارسة الاستعمار.
الكلمات المفاتيح: أنثروبولوجيا، اشتراق، استعمار، الجزائر، إيف ألّيوم.

1. Introducción

La denuncia de la conexión entre la disciplina del orientalismo y la práctica colonial ciertamente no es algo nuevo. Si bien aparecía ya expresamente declarada en el trabajo pionero de Anouar Abdel-Malek (1963), el cual antecedió en tres lustros al del propio Edward Said (1978), podemos imaginar que, antes de aquellos dos hitos, se sucederían mil y una denuncias a raíz de experiencias académicas y vivencias cotidianas para las que hoy día no quedan registros claros. Como es bien sabido, fue el trabajo de Said el que articuló una propuesta amplia de análisis de dicha relación entre conocimiento orientalista y el colonialismo que transcendería al ámbito internacional e iría más allá del académico(2). Aquella obra planteó, por primera vez, un modelo de análisis de las producciones intelectuales que, según Said, habían conformado la imagen de tal cosa como Oriente como un todo homogéneo y radicalmente diferenciado de tal cosa como Occidente. La verdadera aportación de aquel trabajo no fue, por tanto, la simple denuncia de la situación, sino el desarrollo de un planteamiento que exponía los mecanismos de conocimiento, epistémicos, por los que estas representaciones llegaron no solo a darse sino a conformar el propio sistema de dominación del colonialismo. Desde la aparición de aquel trabajo, se han sucedido un buen número de críticas al modelo allí propuesto. Desde las que cuestionan los marcos cronológicos adoptados por Said para analizar el fenómeno, hasta las que advierten de la ausencia dentro de su estudio de otros orientalismos más allá del francés o del anglosajón, o de autores u obras que sostuviesen una imagen más cercana o favorable de lo "oriental". Con todo, puede decirse que la mayor parte de estas objeciones se concentraron en la amplitud o ámbito de la crítica de Said, y no tanto en la dimensión epistémica de su propuesta. De esta última podría decirse que consiguió afirmarse como un enfoque fundamental en los análisis de las representaciones orientalistas y de las relaciones de estas con la práctica colonial, situándose como una de las referencias fundamentales en lo que luego se constituyó como el campo de los estudios postcoloniales.

Con todo ello, cabe situar la aportación de Said en su contexto concreto. Surgido del ambiente de mediados del siglo XX de luchas por la independencia, el modelo propuesto por Said articulaba una comprensión de la relación entre la producción del saber y la

(2) Es necesario, sin embargo, recordar que, a pesar de la trascendencia de dicha obra, hubo otras que anteriormente ya plantearon extensos análisis de dicha cuestión de una forma u otra. Entre ellas, por la semejanza de su planteamiento y delimitación, quizás destaque la tesis doctoral de Bernabé López García, "Orientalismo y colonización en la España del XIX", defendida en 1975 y publicada en años recientes (López García 2011). Pero también aparecieron otras obras que, si bien partían de ámbitos diferentes, ofrecían también una reflexión profunda acerca de la relación entre orientalismo (entendido como un ámbito disciplinar amplio) y colonialismo. Es el caso de la propuesta de Mohamed Sahli (1965), desarrollada algo después por Abdallah Laroui (1970), o, de más relevancia aquí, el trabajo de Philippe Lucas y Jean-Claude Vatin (1975).

práctica colonial en línea con la necesaria afirmación anticolonial de aquel periodo. Algunos años después, Homi Bhabha (1994) o Gayatri Spivak (1999) ofrecieron claves para reconocer una mayor complejidad en los mecanismos que relacionan la producción del conocimiento con el fenómeno colonial. Sin embargo, a día de hoy buena parte de los estudios dedicados a analizar o describir el papel de las representaciones en la práctica colonial continúan ofreciendo una visión simple y lineal de dicha relación, cuando, en realidad, la complejidad y sofisticación de los mecanismos que gobiernan dicha relación requieren una reflexión mucho más profunda y práctica. Aquí propongo una reflexión acerca de todo ello a través de un caso de estudio que ejemplifica muchas de las claves de esta situación. La recopilación de cuentos, refranes, costumbres y tradiciones de la zona del Sáhara argelino recogida por el padre Yves Alliaume (1900-1983), miembro de la Sociedad de Misioneros de África, más conocida como los Padres Blancos, entre los años 1926 y 1975, nos ofrece un caso excepcional para discutir algunos de los principios que actualmente suelen guiar el análisis de la relación entre orientalismo y colonialismo. Para ello el análisis se centrará en un par de elementos recurrentes en los debates de la antropología colonial en Argelia: la distinción entre lo árabe y lo bereber y el estatus del islam entre las comunidades locales. Será, sin embargo, necesario introducir una serie de reflexiones previas que ayuden a enmarcar el desarrollo de estos elementos en el periodo anterior al del propio Alliaume y, sobre todo, a su vinculación con formas de producción del conocimiento que nos ayuden a aclarar la relación entre orientalismo y colonialismo.

2. Conocimiento, dominación colonial e inconsciencia

El asunto de la distinción entre componentes culturales asociados con lo árabe y con lo bereber (o, mejor dicho, amazige) sigue siendo uno de los temas recurrentes en la historia de la antropología del norte de África, y especialmente de la realizada en territorio argelino. Acompañando a esta distinción, también ha sido recurrente el debate acerca del estatus del islam entre los grupos identificados con lo amazige, que han sido tradicionalmente asociados con formas de religiosidad laxa o heterodoxa. Conviene aclarar que no se pretende aquí resolver los criterios para la aplicación de estas nociones en la descripción de las sociedades argelinas o norteafricanas actuales. El enfoque aquí adoptado abordará estas nociones en su desarrollo entre finales del siglo XIX y primera mitad del XX, pues es a través de una discusión de nuestra comprensión de dicho proceso como pueden revelarse alguna de las claves de la visión actual de la relación entre orientalismo y colonialismo. Aun así, es evidente que ambas nociones juegan hoy día un papel importante en la experiencia y autoidentificación de las propias comunidades de estos territorios. Algo que, en todo caso, confirma el carácter performativo e históricamente situado de las mismas, lo que está en línea con los argumentos principales de este trabajo.

Tomando en consideración todo esto, uno de los elementos centrales a tener en cuenta es la forma en la que se concibe el surgimiento y desarrollo de la distinción árabe/bereber en la antropología norteafricana. A lo largo de las últimas décadas, ha sido frecuente situar el surgimiento de esta distinción como un ejercicio consciente de clasificación de la población argelina con el fin de favorecer la dominación colonial, siguiendo el principio del *divide et impera* (Lorcin 1995: 136-137; Hannoum 2004). Ciertamente, es innegable que esta diferenciación en la lógica clasificatoria aplicada a las sociedades magrebíes resultó en una práctica de dominación segregacionista, que llevaría al desarrollo de políticas y ordenamientos jurídicos diferenciados, especialmente al identificar lo bereber con un fondo poblacional primigenio, guiado por el derecho consuetudinario, de una religiosidad superficial y heterodoxa y, por lo tanto, diferenciado

de lo arabo-musulmán (Moussaoui 2005: 97). Esta práctica segregacionista, ciertamente, provocó enormes tensiones en el conjunto de las poblaciones locales norteafricanas, y, quizás, el mejor ejemplo de ello se encuentra en los dramáticos resultados de la promulgación en Marruecos en 1930 del llamado dahir bereber. A través de este se estableció un sistema legislativo dual que situaba a las poblaciones que eran identificadas con lo árabe bajo la ley de inspiración islámica mientras que las poblaciones que eran identificadas con lo bereber serían situadas bajo una norma inspirada en el Código francés.

Todo ello nos sitúa, una vez más, ante una de las cuestiones centrales a la hora de abordar los procesos de colonización; y es esta la de la relación entre las formas de conocimiento y la dominación. Algo que remite constantemente a la formula foucaultiana de la equivalencia entre el saber y el poder. En el caso argelino, esta conexión se revela de forma especialmente evidente en el caso de la antropología, que se ha visto como una pieza fundamental para el desarrollo del sistema colonial(3), algo que han abordado cientos de trabajos en los últimos cincuenta años. Ahora bien, el dilema fundamental dentro de esto sigue encontrándose a la hora de definir qué tipo de relación es esta, cuál es la textura de la equivalencia entre el saber y el poder, de qué forma se dio una relación entre la antropología y la afirmación de la dominación colonial en Argelia. Como acabamos de ver, uno de los argumentos recurrentes en los estudios de la historia de la antropología en Argelia sitúa dicha distinción clasificatoria como algo consciente, como el resultado de una política diseñada *ex profeso,* con un objetivo claro y definido de antemano. Esta consideración suele ir acompañada en la literatura académica de términos como "justificación", "legitimación" o "estrategia". Se plantea, por tanto, una visión utilitaria de la relación entre la práctica clasificatoria antropológica, entre las formas de conocimiento y el desarrollo de la dominación colonial. Sin embargo, esta perspectiva que podemos definir como "utilitarista", que sitúa el desarrollo del sistema clasificatorio en Argelia como el producto consciente y predeterminado del poder colonial, no cuadra con otros estudios que han advertido acerca de la indeterminación de estas formas de conocimiento. El propio Anouar Abdel-Malek (1963) ya advirtió acerca de la variabilidad en el propio contenido de las producciones orientalistas. Más recientemente, Ann Laura Stoler ha mostrado cómo los procesos de clasificación colonial, en contra de la imagen lineal y homogénea con la que son frecuentemente revestidos, se revelan en realidad como prácticas irregulares y desordenadas, cargadas de incertidumbres epistémicas (Stoler 2009: 1). Y es que, si observamos en detalle el desarrollo de las prácticas clasificatorias en Argelia, esta incertidumbre y variabilidad aparece también como un rasgo mucho más definitorio de lo advertido en la mayor parte de la literatura (Cañete 2006). Así que, cabría preguntarse, ¿cómo es posible que un proceso que se asume como consciente y predeterminado, dirigido hacía la distinción utilitarista entre lo árabe y lo bereber, se muestre al mismo tiempo como un fenómeno incierto y variable? ¿Define esa visión adecuadamente la relación entre el saber y el poder en el contexto de la administración colonial?

Para poder abordar estos interrogantes debemos tener en cuenta una reciente revisión de la noción de orientalismo. Se trata del libro *Restating Orientalism* (2018), del profesor de la Universidad de Columbia y especialista en la historia del derecho islámico Wael B. Hallaq. En esta obra, Hallaq afirma la necesidad de replantear la actual consideración de la noción de orientalismo atendiendo especialmente a nuestra comprensión de los

(3) " C'est en Algérie que l'histoire de l'anthropologie semble le plus intimement liée à l'épopée coloniale " (Moussaoui 2005: 96).

procesos de formación del conocimiento. Para ello, ofrece en primer lugar una crítica de la caracterización que de este fenómeno hizo Edward Said. Según Hallaq, Said apuntó correctamente a la relación que un sistema de conocimiento como el orientalismo mantenía con las formas de afirmación de la autoridad y de ahí con el poder. Sin embargo, al plantear el desarrollo del orientalismo dentro de unos marcos geográficos y temporales determinados (esto es, en el desarrollo de la expansión colonial inglesa y francesa de época contemporánea), Said habría situado dicho proceso dentro de unos límites que no solo restringen nuestra comprensión del mismo, sino que, además, lo dotan de unas dimensiones engañosas. Para Hallaq, tanto Said como sus críticos, que han reproducido en sus propias reinterpretaciones el marco planteado por el pensador palestino, habrían adherido su exploración del orientalismo a unas coordenadas históricas en las que el desarrollo intelectual de la modernidad ya estaba concretado. Esto habría impedido adentrarse en la profundidad del orientalismo, en la forma en la que este se fue constituyendo como una manifestación más del largo proceso de formación del propio sistema epistémico de la modernidad (Hallaq 2018: 45). Para resolver esto, Hallaq propone afrontar el estudio del fenómeno orientalista asociándolo con la noción de paradigma, que él reelabora a partir de su propia lectura de la historia de los conceptos de Carl Schmitt y la historia de la ciencia de Thomas Kuhn(4). Para él, pues, el orientalismo ha de verse como la expresión de un paradigma, de un sistema de conocimiento que determina la propia forma en la que se constituyen las ideas, se plantean las relaciones entre estas, se establecen los marcos ideológicos o, incluso, se conforman las instituciones que los reproducen (Hallaq 2018: 48-49). Se aleja por tanto Hallaq de la idea de una construcción intencionada de los discursos orientalistas en función de la voluntad concreta de los diferentes autores, y resitúa su genealogía como el producto de la afirmación de un sistema epistémico que determina la propia forma de entender las relaciones entre los objetos de conocimiento (en este caso las sociedades humanas y sus manifestaciones culturales), lo que resulta en la afirmación de estructuras conceptuales y materiales que constituyen la "fuerza motriz" de un particular "orden de las cosas", a la manera foucaultiana (Hallaq 2018: 49).

Así entendido, el orientalismo, en primer lugar, no sería un conjunto de representaciones aislado del proceso de constitución de los saberes de la modernidad, sino que sería una expresión particular de este, y de ahí el propio subtítulo de la obra de Hallaq: *A Critique of Modern Knowledge*. En segundo lugar, y precisamente a raíz de lo anterior, la genealogía del orientalismo como disciplina se retrotrae a los inicios del sistema epistémico de la modernidad, siglos antes de lo delimitado por Said. Este adelanto implica, también, que la constitución del orientalismo como manifestación particular de las formas de comprensión de las sociedades de la modernidad antecede, en mucho, los procesos políticos y coloniales contemporáneos con los que los asoció Said, y, de hecho, en buena medida, actuó como "fuerza motriz" para el despliegue de dichas políticas y acciones coloniales concretas. Todo ello conlleva, por último, que, en contra de la imagen de fabricación intencionada de las representaciones orientalistas, la formulación de este saber es el producto de un convencimiento acerca de cómo es el mundo, de lo que era (y es) percibido como verdad acerca de las sociedades y de sus relaciones, y que es

(4) Yo mismo he aplicado el modelo de paradigma a la hora de definir y analizar el caso concreto del africanismo español, lo que implicó adelantar en mucho el surgimiento de este y conectarlo con la constitución de los saberes y los sistemas de poder de la modernidad. Para todo ello, ver: Cañete 2021. Para una síntesis que, además, sitúa el caso del africanismo en relación con el del arabismo, ver: Cañete 2020.

precisamente en esto donde radica su perversidad (también para nosotros, hoy día). Todo apunta a que el propio Said, en realidad, también asumía este vínculo entre la constitución de unos saberes entendidos como verdad y la afirmación de sistemas de poder o dominación(5). Sin embargo, tanto el marco histórico particular con el que delimitó su obra, como, quizás en mayor medida, la vulgarización que de sus planteamientos se ha hecho más tarde, han llevado a que se establezca una equivalencia entre el desarrollo del saber orientalista y acciones coloniales concretas, lo que resulta en una caracterización en cierta forma utilitarista de la relación entre orientalismo y colonialismo, y a toda la serie de nociones como "justificación" o "legitimación" que la acompañan. Frente a esta caracterización utilitarista, la propuesta de Hallaq reconduce la consideración del orientalismo a un planteamiento epistémico, lo que devuelve la relación entre las representaciones orientalistas y la acción colonial a una forma mucho más enraizada en los convencimientos y menos consciente; mucho más estructural, si se quiere.

En realidad, una mirada atenta a las representaciones y clasificaciones antropológicas desplegadas en el proceso de colonización de Argelia no solo ofrece ejemplos de esta relación estructural, sino que, además, esta perspectiva ayuda a comprender mejor el desarrollo de las distinciones señaladas más arriba. Así, frente a una visión utilitarista, de construcción consciente para afirmar la dominación colonial de la distinción entre lo árabe y lo bereber, hemos de tener en cuenta que, en primer lugar, la propia constitución de la noción de "lo bereber" es el resultado de un largo proceso que antecedió, en mucho, a la implantación colonial francesa en el norte de África. Así, encontramos una caracterización diferenciada de lo bereber y lo árabe ya en el siglo XVI, en la obra de Luis de Mármol y Carvajal (1573: 31bis-32), donde lo bereber se asocia también con una imagen de autoctonía en el norte de África. Más tarde, durante el siglo XVIII, se suceden toda una serie de trabajos de viajeros y diplomáticos que abundan en la particularización de lo bereber (Ould-Braham 2000). Dentro de esto, la obra en la que se condensan buena parte de las caracterizaciones acerca de lo bereber como algo autóctono y diferenciado, asociado a todo un repertorio de rasgos físicos, lingüísticos y religiosos, vería la luz en la primera mitad del siglo XVIII de la mano de Thomas Shaw (1738), capellán del consulado inglés en Argel. Recientemente, además, Ramzi Rouighi (2019) ha explorado la larga historia de la caracterización diferenciada de estas comunidades dentro del propio contexto árabe. Todo ello, en primer lugar, va en contra de la imagen de un vacío de conocimiento acerca del norte de África en el periodo anterior a la implantación colonial francesa en aquel territorio, que ha sido frecuentemente

(5) En este sentido resulta especialmente revelador que el propio Edward Said hubiese marcado con un signo de aprobación los siguientes fragmentos en su ejemplar del libro de Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (Nueva York, Pantheon, 1980): "There can be no possible exercise of power without a certain economy of discourses of truth which operates through and on the basis of this association. We are subjected to the production of truth through power and we cannot exercise power except through the production of truth. […] If I were to characterize, not its mechanism itself, but its intensity and constancy, I would say that we are forced to produce the truth of power that our society demands, of which it has need, in order to function: we *must* speak the truth; we are constrained and condemned to confess or to discover the truth. Power never ceases its interrogation, its inquisition, its registration of truth: it institutionalizes, professionalizes and rewards its pursuit". El ejemplar de Said de este libro se encuentra actualmente en el fondo documental del propio pensador palestino alojado en la Rare Book and Manuscript Library de la Universidad de Columbia (Nueva York).

planteada en la historia de la antropología(6). Además, cabe añadir que este conocimiento previo acerca del norte de África ya estaba orientado, pues a lo largo del periodo ilustrado vemos cómo la caracterización europea de las comunidades norteafricanas va desplazándose de una imagen de cierta neutralidad a una cargada de insuficiencia, que alentaba ya un intervencionismo "restaurador" en la zona (Thomson 1987: 2-9, 144-145). Pero aún más relevante es el hecho de que el propio esquema antropológico desarrollado en Argelia, tras el inicio de la ocupación del territorio por las tropas francesas, pueda ser considerado como la aplicación en el terreno de un orden clasificatorio que antecedía a la propia implantación colonial, basado en la percibida proximidad de los grupos humanos con respecto al ideal civilizado de la modernidad (Ferrié y Boëtsch 1990; Boëtsch y Ferrié 1996). Esto, por tanto, nos sitúa ante el despliegue de una lógica ambivalente, que delimitaba lo bereber reconociéndolo como algo próximo al ideal civilizado mientras que situaba en la distancia todo aquello percibido como árabe; una lógica que ya venía produciendo con anterioridad tensiones y distinciones entre grupos dentro de la propia Europa (Cañete 2017). Es precisamente el convencimiento en la certeza de dicha lógica lo que llevaría a la constante reproducción de la distinción entre lo bereber y lo árabe por parte de los agentes coloniales en el terreno(7). Una visión del mundo que, a su vez, alimentaría políticas concretas de segregación en el terreno, una situación que ha llevado incluso a proponer la noción de "mitología cabilia" para denominar todo ello (Mahé 2001: 147-157).

Una situación íntimamente relacionada con esta última la encontramos en el despliegue de las distinciones acerca del estatus del islam dentro del contexto argelino. Recordemos, se trata aquí de la diferenciación entre un islam ortodoxo propio de comunidades identificadas con lo árabe, y de un islam heterodoxo, laxo, y, en definitiva, leve, que sería el practicado por las comunidades identificadas con lo bereber. Esta distinción se asienta en la visión de una pobre islamización de las comunidades identificadas con lo bereber, guiada por la idea de poblaciones caracterizadas por su autoctonía, y, también, por su proximidad al ideal civilizado y su anterior profesión del cristianismo, a la cual serían susceptibles de retornar. Al igual que en el caso anterior, frente a la idea de un vacío en relación con esta cuestión en el periodo previo a la ocupación militar de Argelia, sostenida frecuentemente en la literatura reciente(8), encontramos ejemplos que señalan lo contrario. Si bien suele considerarse que fue la obra de Antoine-Adolphe Dupuch (1847), quien fue el primer obispo de Argel entre 1838 y 1845, la que instaura por primera vez una visión del antiguo cristianismo de las comunidades norteafricanas y la posibilidad de su retorno, es necesario tener en cuenta que su obra se basaba ampliamente en lo planteado décadas antes por el jesuita italiano Stefano Antonio Morcelli en su *Africa Christiana* (1816). Además, también en este caso, cabe situar el desarrollo de esta distinción en un marco más amplio, conectado con el despliegue del saber orientalista como una manifestación de la episteme moderna, lo que

(6) Un ejemplo particularmente gráfico de esta postura lo encontramos justo al comienzo de la obra ya clásica de Philippe Lucas y Jean-Claude Vatin: " Au commencement… Au commencement règne l'inconnu " (Lucas y Vatin 1975: 11).

(7) Precisamente, la visión opuesta a esto, la que asume el conocimiento colonial como algo marcado por el error, la construcción o el engaño ha sido recientemente definida por Hassan Rachik como una "sociología de la ignorancia", en un trabajo en el que se adentra en los problemas de nuestra actual caracterización del saber antropológico colonial. Así: "The analysis of the colonial knowledge is often reduced to the identification of ethnocentric and colonial prejudices that led to false knowledge" (Rachik 2020: 45).

(8) Ver, por ejemplo, los trabajos de Frémeux (1984) y Lorcin (2002).

lo aleja de un carácter utilitarista, de fabricación intencionada para "justificar" la acción colonial. Así, Talal Asad (1986: 4), en un trabajo en el que precisamente aludía a estas distinciones del islam entre ortodoxia y heterodoxia y su supuesto estatus entre comunidades diferenciadas, ya apuntaba a que la genealogía de estas cuestiones cabía plantearla no a partir de supuestos caracteres esenciales de los grupos humanos, ni en las experiencias de la acción militar, sino en el propio proceso de constitución de los saberes y su conexión con el desarrollo de estructuras de disciplinamiento. El mismo Asad (1993) ya planteó cómo buena parte de los conflictos acerca de la caracterización del islam en el contexto europeo se deben al desarrollo de las propias estructuras de conocimiento y su relación con las formas de poder en el largo proceso de afirmación de la modernidad europea. En especial, incidió en cómo el desarrollo de la propia noción de lo que es una "religión" está íntimamente relacionado con dicho proceso y con el estatus del cristianismo en el contexto europeo, lo que predetermina todas las representaciones a la hora de aplicar dicha noción al islam. Todo esto apunta, una vez más, a la necesidad de resituar la relación entre orientalismo y práctica colonial en términos epistémicos. Se observará, así, cómo las representaciones del islam en este contexto están determinadas por un largo proceso de constitución de los saberes, por lo que se entiende por "religión", por la identificación de esta noción con tradiciones escriturarias y de ahí a la carga "arabizante" del islam dentro del orientalismo, algo que ya ha apuntado para el caso del islam en África Occidental el antropólogo francés Jean-Loup Amselle (2017: 59).

3. La etnografía de una nueva sociedad

Todo lo anterior confirma la necesidad de replantear la relación entre conocimiento orientalista y la práctica de la colonización. Ahora bien, resituar esta relación desde un punto de vista epistémico y ver cómo en todo ello jugó un papel fundamental el proceso de transformación de la modernidad implica, también, atender a su dimensión social. El propio Jean-Loup Amselle (1990) ha identificado cómo muchas de las distinciones culturales resultantes del proceso de conocimiento ligado a la implantación colonial en África fueron en gran medida el producto de la trasposición en términos culturales de diferencias sociales. Y de esto concluye la necesidad de asumir la matriz política de nuestra propia tarea de conocimiento acerca de las sociedades africanas (Amselle 2012). Otros autores han descrito en detalle la dimensión social de la acción colonial francesa en Argelia. De especial interés aquí es la forma en la que la clasificación antropológica reproducía en gran medida mecanismos de diferenciación social, que incluso llevaría al desarrollo de un "racismo de clase". Resultaba esto de la aplicación en la descripción de las comunidades de la lógica del orden moderno, a partir de las distinciones generadas por la aplicación del ideal de la civilización, lo que llevaba a establecer diferencias entre las comunidades argelinas e incluso a la asociación de estas con grupos subalternos de la propia metrópoli(9). Conviene tener esto presente para analizar de forma exhaustiva las

(9) Ver, por ejemplo, lo contenido en la obra de Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer : sur la guerre et l'État colonial*, y en especial el capítulo, de revelador título, " La Coloniale contre la Sociale ". Así: " Les éléments rassemblés ici permettent d'établir que l'ensauvagement, la barbarisation et, in fine, la bestialisation, qui peut être considérée comme le stade ultime de cette régression dont les ressorts sont la boisson, le sexe et la violence, ne sévissent pas uniquement dans les contrées lointaines et exotiques de l'Afrique ou de l'Amérique; leurs effets se font sentir au cœur même des nations les plus prospères. Les ennemis de la civilisation ne sont donc pas seulement à l'extérieur de l'Europe, ils se trouvent aussi en son sein. Les différences sociales croissantes et les luttes de classes qu'elles engendrent sont désormais pensées dans les termes d'une quasi-lutte de races. Inédite, cette dernière oppose les nouveaux sauvages que sont les prolétaires notamment aux classes supérieures qui incarnent les

implicaciones de la relación entre conocimiento orientalista y colonialismo, asumiendo que lo colonial en gran medida es un fenómeno social. Es por esto por lo que aquí analizaremos cómo la propia implantación colonial, alimentada por las estructuras de la episteme moderna, desencadenó procesos sociales que condicionarían la propia mirada etnográfica, y, en concreto, la aplicación de las distinciones entre lo árabe y lo bereber y del estatus del islam por parte de Yves Alliaume (1900-1983).

El padre Yves Alliaume, miembro de la Sociedad de Misioneros de África, más conocidos como los "Padres Blancos" por el hábito blanco que les caracteriza, llegó al norte de África a comienzos de los años veinte del siglo XX. En primer lugar, residió en Cartago, Túnez, donde comenzó su estudio del árabe vernáculo (Moscoso García 2015: 14). Tras ordenarse sacerdote en 1924 fue destinado a la Prefectura Apostólica de Ghardaïa, al sur de Argelia, donde comenzaría toda una vida dedicada a la documentación de las tradiciones, dichos y costumbres de las comunidades del Sahara argelino, que ha dejado toda una serie de documentación que abarca de 1926 a 1975, y que, afortunadamente, ha sido recientemente recogida por Francisco Moscoso García en dos volúmenes que constituyen la base fundamental para el análisis aquí expuesto (Moscoso García 2015 y 2020). Pero antes de ello, conviene abordar primero una serie de cuestiones que sitúan las etnografías del P. Alliaume en su necesario contexto histórico y social.

La zona del Sáhara argelino en la que el P. Alliaume desarrollaría su larga tarea de documentación fue, desde pocas décadas después de la llegada francesa a Argelia, una zona de interés antropológico. La primera gran obra en este sentido serían los trabajos que realizó Henri Duveyrier sobre los que él llamó los "tuareg del norte" (Duveyrier 1863 y 1864). Duveyrier, quien fue discípulo de Ernest Renan, en principio tenía como objetivo principal el estudio de las relaciones comerciales de las comunidades del Sáhara argelino. Su trabajo se amplió a un estudio exhaustivo de las costumbres de estas comunidades, lo que incluyó también referencias a la lengua y la religiosidad. Envolvía todo esto, sin embargo, con alusiones constantes a aspectos esotéricos que dibujaban a estas comunidades como un objeto ideal para la unión con Francia. La relación de Duveyrier con la llamada religión sansimoniana, un socialismo utópico (aunque en realidad se trató más de una iniciativa burguesa) de tonos esotéricos que tuvo un papel destacado en las primeras décadas de la acción colonial francesa en el norte de África, ayuda a comprender estas alusiones, y la caracterización constante de aquellas comunidades como un conjunto industrioso y amigable, perfecto para la asimilación. Se observa aquí que la distinción de estas comunidades con respecto a lo árabe y su asociación con la idea de un islam laxo y heterodoxo, se articula a partir de su reconocimiento dentro de un ideal de civilización que implicaba el desarrollo comercial y la posibilidad de recristianización (Heffernan 1989), lo que continuaba los resultados del proceso de aplicación de la episteme moderna mencionado más arriba.

Tras las exploraciones de Duveyrier, muchos otros autores dedicaron obras o partes de estas a la narración de sus viajes por el Sáhara argelino. Así, en las décadas que van entre 1870 y comienzos del siglo XX, se publica un conjunto de trabajos que incluyen

lumières, l'ordre et la moralité, qu'il faut défendre contre les risques d'une décadence générale susceptible d'emporter les États où ces phénomènes se développent " (Le Cour Grandmaison 2005: 281).

descripciones de las sociedades de aquella zona a la que llegará después el P. Alliaume[(10)]. En ellas, a diferencia de lo planteado por Duveyrier, es frecuente la asociación del territorio y de sus comunidades con algo lejano e inhóspito. Algo que, sin embargo, no deja de articularse a través de la comparación con la idea de civilización, como se muestra en el comentario contenido en una de aquellas obras, en la que el militar y explorador Henri Brosselard comenta sus impresiones al llegar a la zona más allá de Ghardaïa y Tuggurt, donde residirá más tarde el P. Alliaume:

> Cuando dejamos atrás Uargla, se rompen todos los lazos que nos unen al mundo civilizado, entramos en lo desconocido, en el desierto, en el país de la sed, en el país de las leyendas terribles; donde todos los recuerdos están ligados a algunos siniestros acontecimientos, donde cada paso adelante aumenta el peligro, donde la sola presencia del hombre es formidable (Brosselard 1886).

Esa zona, hasta comienzos del siglo XX, se mantiene pues como un espacio liminal, de interés en los viajes que se suceden por allí, pero de limitada penetración en cuanto al conocimiento antropológico se refiere. Las distinciones antropológicas acerca de lo árabe y lo bereber y sobre el estatus del islam en las comunidades argelinas se despliegan, sobre todo, en la antropología realizada en la zona más al norte, y en especial en los modelos propuestos para el estudio de las comunidades de la Cabilia (Mahé 2003). Se observa, sin embargo, un cambio fundamental a lo largo de las primeras décadas del siglo. Durante ese periodo, las transformaciones sociales provocadas por el proceso de implantación colonial adquieren unas dimensiones ya relevantes. La frecuente práctica de usurpación de tierras y el desarrollo de explotaciones industriales generaba entonces una importante migración de población del ámbito rural a las ciudades que se expanden de forma desordenada, dando lugar a la aparición de las primeras *bidonvilles* o barrios de chabolas.[(11)] Ejemplos como los de la *bidonville* de Hussein Dey, en Argel, que se extenderá enormemente hasta los años cincuenta, nos hablan de cómo los procesos de pauperización y de extensión de la miseria tienen su origen en las transformaciones sociales generadas por la propia implantación colonial y las dinámicas de extensión del capitalismo moderno, y no, como se suele achacar frecuentemente hoy día, a los efectos de una mala administración en los estados postcoloniales. En cualquier caso, estas transformaciones de las primeras décadas del siglo XX resultaron también en un cambio en la propia práctica antropológica. Así, los cambios a nivel social que se fueron extendiendo por la mayor parte del territorio argelino hacían por la época que los propios antropólogos desplazasen su área de interés hacia la periferia, cada vez más al sur, en la esperanza de recuperar un objeto tradicional con el que poder reconstruir supuestas raíces culturales. Es así como, por esa época, el territorio del Sáhara argelino adquiere relevancia en la definición de las distinciones antropológicas de las comunidades argelinas. Coincide esa época también con un cambio en la política de la misión de los Padres Blancos en el Norte de África. Por entonces, el padre Henri Marchal, asistente general de los Padres

(10) Un listado no exhaustivo incluye las siguientes obras: Eugène Goblet d'Alviella, *Un mois au Sud de l'Atlas*, 1873; Victor Largeau, *Le Sahara: premier voyage d'exploration*, 1877; Victor Largeau, *Le Pays de Rirha Ouargla*, 1879; Henri Brosselard, *Voyage de la Mission Flatter au pays des Touareg-Adzjers*, 1883; Hughes Le Roux, *Au Sahara*, 1891; Charles Lallemand, *De Paris au désert*, 1895; Marius Bernard, *Autour de la Mediterranée: les côtes barbaresques*, 1895-1901; Fernand Foureau, *Mon neuvième voyage au Sahara et au Pays Touareg*, 1898; Fernad Foureau, *D'Alger au Congo par le Chad*, 1902.

(11) Así, parece que el primer caso de *bidonville*, y que sería el que daría nombre a este tipo de conurbaciones de infraviviendas, es el del propio barrio llamado Bidonville en Casablanca (Marruecos), alrededor de los años veinte. Para todo esto, ver: Lucas y Vatin 1975.

Blancos, funda el Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) en Túnez y recomienda incentivar en la orden los estudios de lenguas y la etnografía de las comunidades norteafricanas, declinando entonces el espíritu proselitista, lo que se ha visto como un efecto de la desilusión acerca de la posibilidad de conversión de las comunidades locales (Moscoso García 2023).

Es precisamente en ese contexto donde se inserta el comienzo de la actividad etnográfica del P. Alliaume. Llega por entonces al Sáhara donde se dedicaría a la enseñanza escolar de niños locales en El Golea y Uargla entre los años 1925 y 1941. Más tarde, entre 1941 y 1953, residiría en Tuggurt, donde comenzaría su prolongada actividad de enseñanza del árabe vernáculo entre los padres y hermanas blancos. Luego, pasó una década hasta 1963 en Aïn Sefra, y, finalmente, residió en El Baydah hasta 1978, cuando retornó a Francia hasta su muerte en 1983 (Moscoso García 2015: 14-15). Su dedicación al estudio y la enseñanza del árabe vernáculo, el hablado por las comunidades del Sáhara argelino, apunta al propio hecho de la enorme recopilación etnográfica que realizó a lo largo de sus más de cinco décadas de estancia en la zona. El conjunto de documentación alberga un enorme número de dichos, cuentos, costumbres y anécdotas que el P. Alliaume seguramente recopiló también como material para su estudio y enseñanza de la lengua materna de aquellas comunidades. Esto no quita, sin embargo, que en ellas encontremos frecuentes comentarios del propio Alliaume, y, sobre todo, una lógica que revela el orden de su mirada y la forma en la que acogía el cambio social entre la sociedad argelina.

Por lo que respecta a lo referido a la distinción entre lo árabe y lo bereber, a lo largo de su recopilación se asume un orden diferenciado entre estas comunidades. El propio esquema de la recopilación ofrece apartados dedicados a los cabilios, para los que se establece una diferencia con las comunidades árabes. Abundan comentarios recogidos entre la población local en los que se resalta la diferencia lingüística, de costumbres y religiosa de esas comunidades, incluso en términos despectivos. Así, por ejemplo: “El patois (de los cabilios) no es una lengua. El aceite (que ellos fabrican) no es grasa. Y ellos mismos no son verdaderos musulmanes” (Moscoso García 2020: 583). Otros testimonios recogidos por el contrario resaltan la diferencia con lo árabe, que frecuentemente también se asume en términos negativos, resaltando además la distancia religiosa: “Todos los árabes son retorcidos. Es Dios quien los ha retorcido. Se pasan el día tumbados al pie de un muro o jugando a las damas y después vienen a mendigar y no trabajan” (Moscoso García 2020: 606). Resulta relevante, sin embargo, otra diferencia que se hace explícita en la recopilación de los comentarios locales, y es la que se resalta entre las comunidades cabilias y las comunidades saharianas. Es aquí donde aparecen menciones a la proximidad de lo cabilio con la propia Francia, resaltando la lógica asimiladora a partir del ideal civilizado que alimentaba estas distinciones: “Los árabes del Sáhara, me decía un comerciante cabilio, viven como animales. Tienen dos o tres esposas. Nosotros, los cabilios, no. Sólo tenemos una, como los franceses” (Moscoso García 2020: 692).

Es interesante también observar aquí como, dentro del orden establecido por el P. Alliaume en su recopilación de dichos argelinos, también se ha establecido una diferencia de lo sahariano dentro de la clasificación antropológica de las sociedades argelinas, lo que precisamente puede enmarcase en el proceso de desplazamiento de las comunidades saharianas hacia una periferia vista como aún tradicional para el propio interés antropológico en el contexto de las transformaciones sociales comentadas anteriormente. Esta diferenciación se observa claramente en los comentarios acerca de la religiosidad de

las comunidades saharianas, que muestran una marcada dependencia con la distinción acerca del estatus del islam entre las comunidades argelinas. Así, el propio P. Alliaume introduce comentarios que cuestionan el alcance de la propia religiosidad musulmana de las comunidades saharianas, incidiendo en lo que considera contradicciones en sus creencias:

> Un hombre del pueblo hachchani de Tuggurt, hablando primero como musulmán, me dijo: «Que Dios nos haga morir creyentes, recitando la chahada. Si un hombre libertino, bebedor de vino y jugador de cartas, muere recitando la chahada, será contado entre los elegidos». Unos instantes después, hablando como un hombre de sentido común, me dijo sin darse cuenta de la contradicción: «Aquel cuyas acciones son malas y que recita la chahada, su chahada no tiene ningún efecto. El verdadero creyente es el que hace el bien. Tus buenas acciones son tu mejor testimonio. Ni siquiera necesitas recitar la chahada» (Moscoso García 2020: 893).

Esto remite a lo que comentábamos anteriormente acerca de los problemas de aplicar la noción de "religión", marcada por su desarrollo a partir del proceso de constitución del orden epistémico moderno y su vinculación con el estatus del cristianismo dentro de este, a las prácticas y creencias dentro del islam. Encontramos, sin embargo, también comentarios del P. Alliaume que resaltan el valor de la religiosidad de las comunidades argelinas, que en cierta forma se observan como el repositorio de un arraigo religioso que el propio padre blanco veía como un ejemplo frente a la progresiva irreligiosidad en el contexto europeo:

> Todo esto se califica con demasiada frecuencia de puro fariseísmo. Sin embargo, hay que reconocer que estas severas medidas, combinadas con la debilidad de su voluntad, a pesar de lo que queda de pasiones incontroladas que roen libremente el fondo de los corazones, dan como resultado final un orden social exteriormente menos marcado por el libertinaje que en los ambientes europeos descristianizados. Es más difícil encontrar el mal hacer en un entorno cabilio o incluso árabe que en los países europeos (Moscoso García 2020: 871).

La distinción (y las contradicciones que esta implica) entre la ortodoxia y la heterodoxia musulmana, entre la tradición y la modernidad, aparece una y otra vez resaltada por las frecuentes entradas que recogen comentarios locales dedicados al *taleb*, la figura del maestro coránico y de las primeras letras en el contexto rural argelino. En ellas encontramos gran cantidad de alusiones a esta figura en términos despectivos o cómicos:

> Nuestro *taleb* no es más que un simple *taleb*, no es un erudito; es un canalón de conocimiento, no un océano de ciencia. Pero es mejor tener eso que nada. Es mejor tener un canalón que morir de sed. Es mejor tener hijas que ser estéril. Es mejor no tener más que cabras que estar en la extrema pobreza (Moscoso García 2020: 951).

En ocasiones incluso se incluyen anécdotas en las que el propio *taleb* se asocia a la figura del libro (el Corán) en términos de rechazo: "Alguien así es al mismo tiempo *taleb* y vicioso, erudito y malvado. Si viniera a nosotros con su libro, no le recibiría ni a él ni a su libro" (Moscoso García 2020: 952). Con ello se recogen testimonios que refuerzan la idea de la lejanía de estas comunidades con respecto a un islam escriturario y ortodoxo, remarcando las distinciones acerca del estatus del islam de las que hablábamos previamente y que, por esta época, se asocian, sobre todo, con las comunidades del Sáhara argelino en las que se proyectaba la idea de un fondo tradicional de las sociedades argelinas. Sin embargo, la recopilación acerca de este tema, el del *taleb*, revela también

transformaciones. En una anécdota que podemos situar en una fecha más tardía, hacia final de los años sesenta o comienzos de los setenta, se alude en términos cómicos a que el *taleb* señala como pagano a todo aquel que crea que el ser humano había llegado a la Luna: "No saben nada. El *taleb* Touati nos ha dicho que aquel que afirme que los hombres han llegado a la Luna es un pagano" (Moscoso García 2020: 953).

Esto nos habla, una vez más, de esa distinción en la visión del estatus del islam en Argelia, pero también nos habla de la transformación de la propia sociedad argelina, y de cómo estas distinciones se reproducían adaptándose a lo contenido en estas transformaciones. En este sentido, cabe mencionar también que el repertorio del P. Alliaume va recogiendo también alusiones a la independencia, en la que vemos testimonios que van remarcando la identidad nacional argelina y la necesidad de emancipación frente al poder colonial. Así:

> No hay una sola mentalidad en el mundo. Cada uno tiene la suya. El francés tiene su forma de pensar y el árabe la suya. Pon el cerebro de un francés y el de un árabe en la misma olla. Cocínalos hasta que se mezclen y se conviertan en el mismo caldo. Déjalo enfriar. Al enfriarse, se separarán como el agua y la grasa de un caldo, la grasa se habrá endurecido y el agua habrá quedado líquida. Haz lo que tú quieras, pero un francés y un árabe no se entenderán: son demasiado diferentes. Los franceses se han quedado 130 años en Argelia y no han podido entender con los árabes. Es mejor que cada uno se quede en su país. Hola, vecino, pero quédate en tu casa y yo me quedaré en la mía (Moscoso García 2020: 526).

En paralelo, se recogen también menciones que critican el propio carácter de lo árabe como una forma de afirmar la necesidad de continuación de la imposición colonial, reproduciendo con ello, una vez más, la lógica de la distinción de lo árabe que vimos anteriormente:

> Yo mismo soy árabe. Conozco a mis hermanos y lo que pueden hacer. Se burla de ti quien te dice que los árabes están preparados para la independencia. No lo están. No es un cualquiera el que puede mandar: mandar es algo difícil. Si el dinero del pueblo pasa a manos de un árabe, se lo meterá en un bolsillo y huirá con él al extranjero. Donde estén los árabes habrá ruina. Los árabes son embaucadores, los peores entre los hombres en impiedad e hipocresía (Moscoso García 2020: 527).

En todo ello, se muestra cómo el P. Alliaume va reproduciendo las distinciones que mencionábamos incluso viendo pasar delante de sí una sociedad en cambio, cuyos mismos habitantes, que componen el coro de voces con las que el Padre Blanco elabora su imagen de la sociedad argelina, resaltaban una y otra vez esos mismos cambios. Una ceguera o inconsciencia de ese tipo es la que precisamente denunció por la época Frantz Fanon en su sociología de la revolución argelina, en la que describía la sociedad que trajo entre los años cincuenta y sesenta la independencia de Argelia. Denunciaba ahí cómo el conocimiento (y el poder) francés era incapaz de observar que la sociedad argelina era ya una sociedad nueva, diferente a las categorías y distinciones que se aplicaban ciegamente una y otra vez, a pesar de esos mismos cambios sociales[(12)]:

> La gente tiene derecho a preguntarse sobre las razones de esta obstinación. Es nuestro deber comprender esta insistencia por sumergirse en la guerra, que en tantos aspectos muestra la

(12) Unos cambios que, por la época, eran también observados en el contexto de la sociedad marroquí: " À ce moment on observa dans les villes du Maroc, à Fes et à Rabat surtout, un phénomène curieux qui marqua le passage du Maroc dans un état social et politique nouveau " (Montagne 1937: 539).

> complacencia en lo mórbido. En este primer estudio queremos demostrar que sobre la tierra argelina ha nacido una nueva sociedad. Los hombres y las mujeres de Argelia, hoy en día, no se parecen en nada a los de 1930, 1954 o 1957. La vieja Argelia ha muerto. Toda esa sangre inocente que se derramó de las arterias abiertas sobre el suelo nacional ha dado nacimiento a una nueva humanidad, y nadie debería ignorar este hecho (Fanon 2011: 9).

Teniendo esto en cuenta, no sorprende que el propio P. Alliaume, en una de sus últimas entradas, mostrase su frustración ante los cambios en las costumbres y la vestimenta de los jóvenes del Sáhara argelino en los años setenta. Todo ello no encajaba con el propósito etnográfico, o con la lógica con el que este se había constituido:

> Los chicos del siglo XIV [islámico] también han cambiado su forma de vestir. Andan con la cabeza descubierta y no se avergüenzan de ello. Se arreglan el cabello como lo hacen las mujeres y no se ruborizan de ello. Han abandonado la alcandora y van al mercado en pantalones europeos. Algunos incluso salen con pantalones cortos hasta la rodilla. Comen en medio del mercado. Ya no dicen «me avergüenzo», no se avergüenzan de nada. En resumen, esta es la generación de la vergüenza (Moscoso García 2020: 438).

Una situación que, por la misma época, llevaba al antropólogo Auguste Cauneille a afirmar con frustración que "los chaamba se han aburguesado" al estudiar el asunto del nomadismo entre las comunidades chaamba de Ghardaïa, en la que el propio P. Alliaume había trabajado durante décadas (Cauneille 1968: 237).

4. Conclusiones

El ejemplo del P. Alliaume nos confirma la necesidad de repensar nuestra forma actual de entender la relación entre conocimiento y acción colonial. Nos señala hasta qué punto debemos atender al carácter epistémico de esta relación, observando que el orden de representación del orientalismo es el resultado de largos procesos de formación de marcos epistémicos, de paradigmas, que diría Hallaq, que determinan la forma en la que las sociedades y las certezas acerca de estas son percibidas y reproducidas performativamente. Es precisamente esta situación la que hace que la verdadera perversidad de los marcos de pensamiento orientalista, y su relación con el despliegue del poder colonial, sea el propio convencimiento de los agentes productores de dicho conocimiento acerca de la lógica y las distinciones que lo determinan. De ahí la necesidad de alejarnos de una visión exclusivamente utilitarista de la relación entre conocimiento y colonización, que frecuentemente alude a las narrativas orientalistas como "justificaciones" o fabricaciones conscientemente elaboradas para apoyar la acción colonial. Todo ello puede servir para cuestionar mejor los propios límites y distinciones culturales que son el resultado de la aplicación de la lógica de ese marco de conocimiento; y que, de no ser así, podemos seguir reproduciendo una y otra vez. Con ello se posibilita, además, el reconocimiento de la dimensión social y política del propio hecho del conocimiento y de la colonización. Esto permitiría atender a las frecuentes llamadas a la necesidad de recuperar la dimensión materialista y social a la hora de estudiar los procesos coloniales (Parry 2004). En conjunto, esto nos sitúa ante la perspectiva de reconectar las relaciones entre conocimiento y lo material/social del llamado "giro ontológico" (Holbraad y Pedersen 2017). Y, en definitiva, a plantear aproximaciones que sean conscientes de la intersección de las múltiples dimensiones de las experiencias y de las identidades humanas (Hill Collins 2019).

5. Bibliografía

ABDEL-MALEK, Anouar (1963): «Orientalism in Crisis», *Diogenes*, nº 11, pp. 103-140.

AMSELLE, Jean-Loup (1990): *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, París: Payot.

AMSELLE, Jean-Loup (2012): *L'anthropologue et le politique*, París: Lignes.

AMSELLE, Jean-Loup (2017): *Islams africains : la préférence soufie*, Lormont: Le bord de l'eau.

ASAD, Talal (1986): *The idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies Occasional Papers Series, Washington: Georgetown University.

ASAD, Talal (1993): *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

BHABHA, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, Londres/Nueva York: Routledge.

BOËTSCH, Gilles y FERRIE, Jean-Noël (1996): « Classification et pratique classificatoire dans l'anthropologie physique du nord de l'Afrique », *Préhistoire anthropologie méditerranéennes*, nº 5, pp. 17-33.

BROSSELARD, Henri (1886): *Voyage de la Mission Flatters au pays des Touareg Azdjers*, París: Charles Delagrave.

CAÑETE, Carlos (2006): «La antigüedad en la comisión de exploración científica de Argelia (s. XIX): variabilidad para un fin común», *Al-Andalus Magreb*, nº 13, pp. 43-68.

CAÑETE, Carlos (2017): «In No Man's Land: Blurred Boundaries Between Colony and Metropole in 19th Century Mediterranean Anthropology», *Journal of Mediterranean Studies*, nº 26(2), pp. 147-168.

CAÑETE, Carlos (2020): «Una historia personal del africanismo», *Anejos de Nailos*, nº 6, pp. 83-102.

CAÑETE, Carlos (2021): *Cuando África comenzaba en los Pirineos. Una historia del paradigma africanista español (siglos XV-XX*), Madrid: Marcial Pons.

CAUNEILLE, Auguste (1968): *Les Chaânba. Leur nomadisme*, París: CNRS.

DUPUCH, Antoine-Adolphe (1847): *Essai sur l'Algérie chrétienne, romaine et française : ou Extraits de quelques-uns des sommaires de la traduction de l'*Africa Christiana *de Morcelli*, Turin: Imprimerie royale.

DUVEYRIER, Henri (1863): *Note sur les touareg et leur pays*, París: L. Martinet.

DUVEYRIER, Henri (1864): *Les touareg du nord*, París: Challamel Ainé.

FANON, Frantz (2011 [1959]): *L'an V de la révolution algérienne [Sociologie d'une révolution]*, París: La Découverte.

FERRIE, Jean-Noël y BOËTSCH, Gilles (1990): « Du berbère aux yeux clairs à la race eurafricaine: la Méditerranée des anthropologues physiques », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, nº 28, pp. 191-208.

FREMEUX, Jacques (1984): « Souvenirs de Rome et présence française au Maghreb : essai d'investigation », *Connaissance du Maghreb : sciences sociales et colonisation,* J.-C. Vatin (coor.), París: Editions du CNRS, pp. 29-46.

HALLAQ, Wael B. (2018): *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge,* Nueva York: Columbia University Press.

HANNOUM, Abdelmajid (2004): «'Faut-Il Brûler L'Orientalisme?': On French Scholarship of North Africa», *Cultural Dynamics*, nº 16, pp. 71-91.

HEFFERNAN, Michael (1989): «The limits of Utopia: Henri Duveyrier and the exploration of the Sahara in the nineteenth century», *The Geographical Journal*, nº 155(3), pp. 342-352.

HILL COLLINS, Patricia (2019): *Intersectionality as Critical Social Theory*, Durham: Duke University Press.

HOLBRAAD, Martin y PEDERSEN, Morten A. (2017): *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press.

LAROUI, Abdallah (1970): *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, París: François Maspero.

LE COUR GRANDMAISON, Olivier (2005): *Coloniser, exterminer : sur la guerre et l'État colonial*, París: Fayard.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (2011): *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada: Universidad de Granada/Fundación Euroárabe.

LORCIN, Patricia (1995): *Imperial Identities: Stereotyping, prejudice and race in colonial Algeria*, Londres/Nueva York: I.B. Tauris.

LORCIN, Patricia (2002): «Rome and France in Africa: Recovering Colonial Algeria's Latin Past», *French Historical Studies*, nº 25(2), pp. 295-329.

LUCAS, Philippe y VATIN, Jean-Claude (1975): *L'Algérie des anthropologues*, París: François Maspero.

MAHE, Alain (2001): *Histoire de la Grande Kabylie, XIXe-XXe siècles: anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Argel: Bouchène.

MAHE, Alain (2003): « Entre les moeurs et le droit : les coutumes. Remarques introductives à La Kabylie et les coutumes kabyles », *La Kabylie et les coutumes kabyles,* Hanoteau, A. y A. Letourneaux, París: Editions Bouchene, pp. I-XXX.

MÁRMOL Y CARVAJAL, Luis de (1573): *Primera parte de la descripción general de África*, Granada: Rene Rabut.

MONTAGNE, Robert (1937): « La crise nationaliste au Maroc », *Politique étrangère*, nº6, pp. 535-562.

MORCELLI, Stefano Antonio (1816): *Africa Christiana, in tres partes tributa*, Brescia: Bettoni.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (ed.) [Alliaume, Yves (aut.)] (2015): *Literatura oral de Touggourt*, El jardín de la voz: biblioteca de literatura oral y cultural popular, nº 18, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá/UNAM.

MOSCOSO GARCIA, Francisco (2020): *Dictons et traditions. Littérature orale et orientalisme catholique dans le Sahara algérien (1926-1975)*, Boletín de Literatura Oral, Anejo nº 2, Jaén: Universidad de Jaén.

MOSCOSO GARCIA, Francisco (2023): « L'arabe algérien parmi les pères blancs. Études et publications depuis la fondation de leur société en 1868 jusqu'aux années 1980 », Historiographia Lingüística, nº 50(1), https://doi.org/10.1075/hl.00111.mos

MOUSSAOUI, Abderrahmane (2005): « L'anthropologie en Algérie : le poids du passé », *Prologues. Revue maghrébine du libre*, nº 32, pp. 96-101.

OULD-BRAHAM, Ouahmi (2000): « Les études linguistiques berbères en Europe (années 1795-1844) », *Études et Documents Berbères,* nº 18, pp. 5-85.

PARRY, Benita (2004): *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, Nueva York: Routledge.

ROUIGHI, Ramzi (2019): *Inventing the Berbers: History and Ideology in the Maghrib*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

RACHIK, Hassan (2020): «Understanding Colonial Anthropology: On the Ethnographic Situation Approach», *Hespéris-Tamuda*, 55(2), pp. 41-60.

SAID, Edward W. (1978): *Orientalism*, Nueva York: Pantheon Books.

SAHLI, Mohamed (1965): *Décoloniser l'histoire : introduction à l'histoire du Maghreb*, Paris: Maspero.

SHAW, Thomas (1738): *Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant,* Oxford: Theatre.

SPIVAK, Gayatri C. (1999): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Londres: Harvard University Press.

STOLER, Ann Laura (2009): *Along the archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense*, Princeton: Princeton University Press.

THOMSON, Ann (1987): *Barbary and Enlightenment: European Attitudes Towards the Maghreb in the 18th Century,* Leiden: Brill.

VOCES DE ORIGEN ESPAÑOL, TURCO Y FRANCÉS EN EL ÁRABE ARGELINO DEL SÁHARA A PARTIR DE LOS TEXTOS RECOGIDOS POR LOS PADRES ALLIAUME, DAVID Y LETHIELLEUX

WORDS OF SPANISH, TURKISH AND FRENCH ORIGIN IN THE ALGERIAN ARABIC OF THE SAHARA FROM THE TEXTS COLLECTED BY FATHERS ALLIAUME, DAVID AND LETHIELLEUX

لفظات أصلها اللغات الاسبانية والتركية والفرنسية في العربيّة الجزائريّة من الصحراء التي تُجد في مؤلّفات القُسوس أيّومي، دافيد و ليتيّيو

Francisco Moscoso García*
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 16/06/2022 **Aceptado:** 23/04/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 89-102.

Resumen: Presentamos(1) los 95 préstamos que aparecen en las obras *Dictons et traditions* del P. Alliaume, *Scènes de la vie arabe* del P. David y *Le mouton* del P. Lethielleux de origen español, turco y francés. Después de hacer la semblanza de los tres sacerdotes y esbozar la variedad árabe argelina del Sáhara, ofrecemos la relación de todos los préstamos clasificados por categorías y anotamos los rasgos más relevantes en cuanto a la adaptación morfológica que han sufrido. Si bien el grueso de préstamos del turco y el francés entraron durante los períodos de ocupación de Turquía y Francia respectivamente, los del español llegaron con moriscos y judíos procedentes de la península ibérica entre los siglos XV y XVII, aunque también es probable que se introdujeran a través de la *lingua franca*.
Palabras clave: árabe argelino, préstamos, Sáhara, español, francés, turco.

Abstract: We present the 95 borrowings that appear in the work *Dictons et traditions*, written by Fr Alliaume, *Scènes de la vie arabe* by Fr. David and *Le mouton* by Fr. Letheilleux of Spanish, Turkish and French origin. After giving a biographical sketch of the three priests and outlining the Algerian Arabic variety of the Sahara, we offer a list of all the borrowings classified by categories and note the most relevant features in terms of the morphological adaptation they have undergone. While the bulk of Turkish and French borrowings entered during the periods of occupation of Turkey and France respectively, Spanish borrowings arrived with Moors and Jews from the Iberian Peninsula between the 15th and 17th centuries, although it is also likely that they were introduced through the *lingua franca*.
Keywords: Algerian Arabic, Borrowings, Sahara, Spanish, French, Turkish.

الملخص: نقدّم ستّة وتسعون لفظة مقتبسة أصلها اللغات الاسبانية والتركية والفرنسية التي تُجد في مؤلّفات *أقوال وأعراف* من القسّ أيّومي، *مشاهد الحياة العربيّة* من القُسّ دافيد و*الكبش* من القسّ ليتيّيو. نبتدأ بتعريف حيات واعمال القسوس الثلاثة ونلخّص ميزات العربية الصحراوية الرئيسية ومن بعد نرتّب كلّ الألفاظ المقتبسة ونلاحظ أهم الميزات من حيث التكيّف المورفولوجي. دخل معظم الكلمات التركية والفرنسية خلال الفترتين الاستعماريتين من تركيا وفرانسا. امّا الكلمات الاسبانية فوصلتْ إلى الجزائر مع الموريسكيّن واليهود اللذين هجروا من شبه الجزيرة الإيبيرية بين القرون خامس عشر وسابع عشر على الرغم من أنه من المحتمل أيضا أنه تم تقديمها من خلال اللغة المشتركة.
الكلمات المفاتيح: العربية الجزائرية، ألفاظ مقتبسة، صحراء، اللغة الاسبانية، اللغة التركية، اللغة الفرنسية.

* E-mail: francisco.moscoso@uam.es ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2880-4540

(1) Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de investigación "Representaciones del islam en el Mediterráneo glocal: cartografía e historia conceptuales-REISCONCEP" (RTI2018-098892-B-100), financiado por el programa RETOS de la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

1. Introducción

Sin ninguna duda, podemos afirmar que las lenguas son bastardas. Son como los seres humanos, que necesitan mezclar su sangre con la de otros semejantes de diferentes culturas para no degenerar. Y así, las lenguas necesitan de palabras nuevas con las que hacer frente a los nuevos conocimientos tecnológicos y de otro tipo que le llegan. Estos nuevos vocablos llegan de dos formas: a través de los propios recursos de la lengua o asimilando voces procedentes de otras. Todas las lenguas del mundo contienen préstamos, algunos de los cuales son casi irreconocibles, ya que se han adaptado de tal manera a la morfología de la lengua receptora que resulta difícil reconocerlos.

Las palabras han viajado durante siglos por la Cuenca Mediterránea: voces del español, el catalán, el italiano, el árabe, el amazige, el griego, el turco, etc. La *lingua franca* (*lf.*) es un ejemplo de este ir y venir de vocablos por los puertos del Mediterráneo. Se trata de un pidgin que fue empleado por los marineros y los trabajadores de los puertos entre el siglo XV y el XIX. Y esta variedad simplificada fue depositando poco a poco muchas voces en distintas lenguas mediterráneas, de forma general, y, particularmente, en el árabe argelino. Pero también las migraciones han jugado un gran papel en este depósito, especialmente la de los moriscos y judíos, expulsados de la Península Ibérica a lo largo de los siglos XV a XVII, cuya lengua materna era el castellano o el árabe andalusí, variedad esta última en la que había préstamos de aquella y de otros romances peninsulares. Estos fueron a parar a distintos países: Marruecos, Argelia, Túnez, Turquía o Grecia. Sabemos, por ejemplo, que, a principios del siglo XVIII, el español era muy empleado también por los cautivos, renegados y esclavos que había en el Magreb, desde Marrakech hasta Túnez, pero dejó de usarse en el siglo XIX, a excepción de la haquitía, variedad castellana hablada por los judíos en algunas ciudades de Marruecos (Vincent 2004: 107).

El objetivo que perseguimos con este trabajo es el de presentar las palabras de origen turco, español y francés que están en árabe del Sáhara argelino a partir de los textos etnográficos recogidos por el padre Yves Alliaume entre 1926 y 1978, miembro de la Sociedad de Misioneros de África, conocidos como «padres blancos», por el color de su hábito. Recientemente, estos textos han podido ser editados por nosotros y pueden descargarse gratuitamente (Moscoso 2020). A estos, que componen la mayor parte de las voces, hemos añadido los que aparecen en los textos del P. Louis David, escritos en Ghardaïa en torno a 1903 y reeditados recientemente por nosotros (Moscoso 2022); y aquellos inéditos y recopilados, en Djelfa y Géryville, por el P. Jean Lethielleux alrededor de 1957, aunque es probable que fueran recogidos en los años cuarenta, cuyo manuscrito hemos podido consultar recientemente (Lethielleux 1957). Estos dos últimos sacerdotes también fueron miembros de la misma sociedad a la que perteneció el P. Alliaume. Con todos ellos, ofreceremos una aproximación al contexto histórico en el que entraron y el tipo de actividad al que hacían referencia. Nos detendremos también en su adaptación a la morfología de la variedad árabe del Sáhara.

Dividiremos este artículo en tres partes. En primer lugar, haremos una semblanza de los padres Alliaume, David y Léthielleux; luego expondremos de forma sucinta los rasgos de la variedad argelina en la que aparecen los textos; y finalmente, abordaremos el estudio histórico de los préstamos y su adaptación morfológica. Acabaremos con unas conclusiones y la bibliografía.

2. Vidas de los tres padres blancos

2.1. El P. Yves Alliaume (1900-1983)[2]

El padre Alliaume nació en la ciudad de Fougères, en la Bretaña francesa. Pertenecía a la Sociedad de Misioneros de África, conocida como los «padres blancos». Esta Sociedad fue fundada por monseñor Lavigerie poco después de su nombramiento como arzobispo de Argel en 1867. Nuestro misionero fue destinado a la Prefectura Apostólica de Ghardaïa en Argelia, donde se dedicó a la enseñanza escolar entre 1925 y 1941 en las ciudades de Ghardaïa, El Goléa y Ouargla. En 1941, fue enviado a Touggourt para enseñar árabe vernáculo a los jóvenes padres blancos enviados al Sahara, así como a las hermanas blancas y a las hermanitas de Jesús. Allí permaneció hasta 1953, cuando fue enviado a Aïn Séfra, ciudad que abandonó en 1963.

La obra de Alliaume está dividida en veintisiete dosieres que contienen trescientos diez temas. Cada uno de ellos se compone a su vez de diferentes textos: diálogos entre el autor y el pueblo, doctrina cristiana, doctrina musulmana, cuentos populares, historias, adivinanzas, textos evangélicos, lecciones de moral, expresiones y textos etnográficos en general. Están escritos en árabe del Sáhara argelino y van acompañados de su traducción al francés. Todos los textos fueron recogidos o preparados en las ciudades donde el padre Alliaume vivió durante su larga estancia en el Sahara argelino. Unos 2.000 textos contienen información sobre la ciudad en la que se recogieron. La ciudad más mencionada es Touggourt con 847 veces, seguida de Géryville-El Bayadh con 705 y El Goléa con 425. Las demás ciudades mencionadas aparecen en pocos textos: Ghardaïa (93), El Oued (83), Aïn Séfra (75), Djelfa (60), Méchria (15), Biskra (14), Ouargla (13), Laghouat (11), Oulad Nayl (10) y Stitten (2).

2.2. El P. Louis David (1874-1966)

Nació en Boursault (Francia) y murió en Ghardaïa (Argelia). Ordenado sacerdote, es enviado a Ghardaïa en 1900. Desde su llegada, se dedicó al estudio de la variedad árabe vernácula y se le encargó la dirección de una escuela para niños árabes y judíos, fundada en 1884. Solo sale de la ciudad para residir durante nueve años en Laghouat como superior de la comunidad de los padres blancos en esta ciudad. Regresa a Ghardaïa y aquí permanecerá hasta su muerte. Además de su interés por el árabe argelino, se dedicó al estudio de los ibadíes y su teología; el material bibliográfico y de viva voz que recogió es uno de los tesoros que custodia la biblioteca del *Centre Culturel et de Documentation Saharienne* en Ghardaïa[3].

Los textos publicados por el P. Louis David, recogidos en cuatro cuadernillos, no tienen fecha; hemos podido consultar una segunda edición que llevó a cabo el IBLA (*Institut des Belles Lettres Árabes*)[4], pero en esta tampoco consta ningún dato sobre el año en el que fueron publicados. Sin embargo, en uno de los textos (§ 3.10 de la edición de Moscoso 2022), haciendo referencia a la firma de un contrato de trabajo, se hace

(2) Los datos sobre la vida de los tres padres blancos han sido extraídos de sus necrológicas, las cuales nos fueron enviadas generosamente por el P. Dominique Arnauld, el archivero de los padres blancos en la Casa General de Roma.

(3) Cf. https://www.ccdsghardaia.org/ (consultado el 27 de mayo de 2022).

(4) Cf. https://ibla-tunis.org.tn/ (consultado el 27 de mayo de 2022). En el catálogo no consta la reedición de los cuatro cuadernillos. Es probable que los ejemplares que tuviera la biblioteca fueran presa de las llamas en el incendio que acabó con buena parte de los libros el 5 de enero de 2010; sobre esto último, cf. https://www.jeuneafrique.com/185973/culture/quand-une-biblioth-que-br-le-c-est-un-monde-qui-meurt/ (consultado el 27 de mayo de 2022).

constar que este fue firmado el veintidós de mayo de 1903. Sabemos además que los padres blancos trajeron una imprenta a Ghardaïa entre 1905 y 1908 y que fue entonces cuando debieron de ser publicados, aunque los textos estuvieran ya preparados en 1903, a excepción del cuarto cuadernillo, que debió de escribirse en Laghouat, por los datos sobre esta ciudad que aparecen en él.

2.3. El P. Jean Lethielleux (1900-1998)

Nació en Paris, su padre fue dueño de la editorial y la librería Lethielleux, en la que él trabajaría un tiempo a los dieciocho años cuando muere su padre. Entró en el noviciado de los padres blancos a los veinticinco años, ordenado cuatro años más tarde, fue enviado a Aïn-Sefra. En 1934 lo encontramos en Géryville y dos años después en Laghouat. Participó en la segunda guerra mundial, primero en Siria y luego en el norte de África como capitán. En 1945 es nombrado para Djelfa, en donde permaneció hasta 1951, año en el que es trasladado a El Biar en Argel. De nuevo es nombrado para Laghouat en 1952 y un año más tarde para Djelfa. Luego pasará por El Bayadh en 1956, Ouargla en 1957, Biskra en 1961, Touggourt en 1962 y vuelve a la capital en 1963. En 1965 es enviado a Orán y más tarde se traslada a Beni-Saf en donde vivió entre 1969 y 1977, fecha esta en la que regresa a Francia, donde se quedará hasta su muerte.

Su obra inédita *Le mouton dans les tribus nomades présahariennes* son una colección de textos en árabe y francés con una gran cantidad de notas explicativas de tipo etnográfico. La fecha probable de su redacción, según consta en el catálogo de la biblioteca del *Centre d'Étude Diocésain*, es 1957. Los textos fueron recogidos en Djelfa y Géryville, entre los Banu Naïl, muy probablemente en los períodos que pasó en estas dos ciudades: de 1934 a 1936 estuvo en Géryville y entre 1945-1951 y 1953-1956 en Djelfa. En los textos hay dos referencias temporales: 1949, en el texto 4.11. *Les principales modalités des contrats du berger*, en la nota 193, en la que se habla del salario de los pastores en este año; y 1945, el año de *la grande famine*, en el texto 5.17. *La viande du mouton : égorgement et dépouillement*, en la nota 282.

3. La variedad árabe hablada en el Sáhara argelino

Los dialectos del Sahara argelino son beduinos y pertenecen a la zona dialectal del Magreb. En el resto del país, existen dialectos sedentarios como los de Constantina, Djidjelli, Tlemecen o Nedroma (Grand'Henry 2006). En las grandes ciudades, como Argel u Orán, se han mezclado los rasgos beduinos con los existentes como consecuencia de la fuerte emigración producida a partir de la segunda mitad del siglo XX (Marçais 1977: IX-XI y Boucherit 2006: 58). Cantineau (1941) divide las variedades lingüísticas de Argelia en diferentes regiones. Las correspondientes a la llamada zona A se extienden más de 800 kilómetros de norte a sur, desde Boghari hasta la meseta de Tademaït, y más de 500 kilómetros de este a oeste, desde el Oued Righ hasta el Erg Occidental. Las tribus más importantes de esta zona, a las que se refiere el padre Alliaume, son los Chaamba y los Oulad Nayl. La mayoría de las ciudades en las que el padre Alliaume recogió sus textos pertenecen a esta zona. En cuanto a los textos del P. David, estos pertenecen a la tribu de los Chaamba, pero también cita a los *Arbaa* y los del P. Lethilleux a los Oulad Nayl.

No podemos escribir aquí todas las características lingüísticas de los textos, pues no es nuestro objetivo, y además han sido suficientemente detalladas en un artículo reciente (Moscoso 2020). No obstante, a continuación, esbozamos algunas de ellas, las cuales nos han parecido relevantes:

3.1. Las variedades lingüísticas del Sáhara argelino se clasifican como beduinas, siendo la característica principal la realización *g* de *qāf*, aunque hemos podido comprobar que esta realización no es sistemática, ya que, en un mismo texto, o en textos de un mismo pueblo, se puede observar una fluctuación entre g y q. Ejemplos: قُلت (*gəlt*) «dije», قبر / قْبر (*gbər* / *qbər*) «tumba», سوڤ (*sūg*) «mercado», قْلب (*gəlb*) «corazón», طريق / طريڤ (*ṭrīq* / *ṭrīg*) «camino».

3.2. Hay pasos de *ġ* > *q* y viceversa. Ejemplos: رقّاب < رغّاب (*rəġġāb* > *rəqqāb*) «avaricioso», «codicioso», سبغ < سبق (*sbəq* > *sbəġ*) «él fue antes».

3.3. Los interdentales se mantienen en la mayoría de los textos, aunque esto puede ser una interferencia de la ortografía árabe. Grand'Henry (1976: 11 y 12) afirma que no todas las variedades de la zona A mantienen interdentales y esto se corrobora por el hecho de que no existen en la región de Mzāb, excepto en el Norte. Ejemplos: ثلاثة الاف (*ṯlāṯa ālāf*) «tres mil», ظهر (*ḏhər*) «volver», تلاتين (*tlātīn*) «treinta».

3.4. En cuanto a la conjugación, y de forma general, coincide con la presentada por Grand'Henry (1976: 43) para la región de Mzāb. A este respecto, mencionamos la terminación *-i* para el femenino de la segunda persona del singular del perfectivo e imperfectivo y también del imperativo, distinguiéndolo así del masculino. Ejemplos: خُنْتِ (*xunti*) «me has traicionado», تعڤبي (*tʕəgbi*) «vas a pasar».

3.5. La voz pasiva reflexiva se construye con la prefijación de *t-* a la primera forma. Ejemplos: تجمع (*təžməʕ*) «fue reunido», تدار (*tdār*) «fue hecho», تبطّ (*tbəṭṭ*) «fue golpeado».

3.6. El dual se expresa en la mayoría de los casos, y con todas las categorías de palabras, añadiendo el sufijo ين (*-īn* / *əyn*) al singular. Este uso está bastante extendido entre las variedades árabes beduinas de Argelia (Marçais 1977: 115-117). Ejemplos: ايتين (*āytīn*) «dos aleyas», حاجتَين (*ḥāžtəyn*) «dos cosas», جملَيْن (*žəmləyn*) «dos camellos».

3.7. Entre las partículas, cabe destacar را (*ra*). Se utiliza para expresar la concomitancia seguida del verbo o del participio y, precediendo a un predicado no verbal, se considera una cópula de presentación (Boucherit 2002: 61-62, 69-70 y 78). Ejemplos: راني مخصوص (*rā-ni məxṣūṣ*) «estoy necesitado», راك تطهّر وجهك (*rā-k tṭəhhər wəžhək*) «(estás) te lavas/purificas la cara». Y también ما ذا ب (*ma ḏa b*), que se utiliza con la sufijación del pronombre personal a la preposición b y seguido de un verbo en imperfectivo o imperativo. Expresa el deseo de hacer algo. Ejemplos: ما ذا بنا يڤعدوا عندنا ديما (*ma ḏa bī-na ygəʕdu ʕəndna dīma*) «deseamos que te quedes siempre en nuestra casa», ما ذا بك توزنها قبل لا تڤولها (*ma ḏa bī-k təwzənha qbəl la tgūlha*) «me gustaría que lo sopesaras antes de decirlo».

3.8. He aquí algunos sustantivos y verbos típicos del árabe saharaui argelino: بعير (*bʕīr*) «camello», دمجيجة (*dəmžīža*) «cráneo humano», تنحّ (*tnəḥḥ*) «despegar», زبلح (*zəbləḥ* / *zəlbəḥ*) «engañar», قعد (*gʕəd*) «sentarse», «permanecer en el mismo lugar».

4. Préstamos del turco, el español y el francés

En 1509, el cardenal Cisneros ordenó el envío de la flota española para cristianizar el norte de África. Como resultado de esta campaña, se tomaron Orán, Mers el-Kébir, Argel, Bugía y Trípoli. La resistencia turca hizo que los españoles se retiraran, pero Orán

y Mers el-Kébir permanecieron bajo su bandera hasta 1708, cuando cayó en manos de los otomanos, aunque volvió a ser española en 1732 y hasta 1792. La presencia turca se extendió por todo el norte de Argelia desde 1532, con la llegada de Barbarroja, hasta 1830, cuando las tropas francesas desembarcaron en Sidi Ferruch, a una treintena de kilómetros al oeste de Argel, y ocuparon Argelia hasta su independencia en 1962 (Norwich 2006: 324 ss. y 584 ss.). Si bien es cierto que la mayoría de los préstamos del francés y el turco están bien delimitados en el tiempo y llegaron a través de las lenguas francesa y turca durante los períodos de colonización, veremos que muchos de los procedentes del español se introdujeron a partir de la *lingua franca* (*lf.*). Por otro lado, las voces de origen español o castellano pueden haber llegado a través del árabe andalusí o del castellano hablado por los moriscos y judíos expulsados de la Península Ibérica, como en el caso de los judíos que llegaron a Argel a finales del siglo XIV que hablaban esta lengua (Cohen 1912: 415).

Dakhlia (2008: 15) afirma que algunos lingüistas hablan de las lenguas francas como *des mixtes de langues usités entre les locuteurs que n'unit aucune autre langue commune, et dont l'existence est limitée dans le temps*(5). La *lf.* mediterránea, hablada por los marineros y los trabajadores portuarios, es definida por esta autora (2008: 16) como *un pidgin de langues romanes, latines, dans lequel l'arabe, le judéo-arabe, le turc et les autres langues propres au monde islamique, incluant le grec ou l'arménien n'occupent qu'une place très marginale*(6). Para el estudio de esta lengua, contamos con una obra publicada en 1830 por alguien que estuvo cautivo en Argel. Se trata del *Dictionnaire de la langue franque ou petite mauresque*, el cual constituye uno de los documentos más valiosos para conocer esta variedad. En la introducción de esta obra, su autor dice lo siguiente:

> *Cet idiome, qui ne sert guère qu'aux usages familiers de la vie, et aux rapports commerciaux les moins compliqués, n'a ni orthographie, ni règles grammaticales bien établies ; il diffère même sur plusieurs points, suivant les villes où il est parlé, et le petit mauresque en usage à Tunis, n'est pas tout-à-fait le même que celui qu'on emploie à Alger ; tirant beaucoup de l'italien dans la première de ces régences, il se rapproche au contraire de l'espagnol dans celle d'Alger*(7).

4.1. Presentamos a continuación una reflexión sobre el origen de los préstamos recogidos y el número total de voces, que hemos clasificado por lenguas de origen. Para la *lf.* tomaremos como referencia la obra de Corré (2005), que ya contiene los datos de la *Petit mauresque*.

4.1.1. Lo primero que nos ha llamado la atención es que, de las 26 palabras españolas, 20 se encuentran en la *lf.*, de las 16 del turco, no hay ninguna en este pidgin, y de las 53 del francés, sólo hay una. La conclusión más obvia que podríamos sacar es que la mayoría de las palabras españolas no llegaron a través de la conquista oranesa ni de la llegada de los

(5) «Lenguas mixtas utilizadas entre hablantes que no están vinculados por ninguna otra lengua común, y cuya existencia es limitada en el tiempo» (traducción nuestra).

(6) «Un pidgin de las lenguas romances y latinas, en el que el árabe, el judeoárabe, el turco y otras lenguas específicas del mundo islámico, como el griego o el armenio, solo están representadas de forma marginal» (traducción nuestra).

(7) «Este idioma, que apenas se utiliza para otra cosa que no sean las costumbres familiares de la vida y las relaciones comerciales menos complicadas, no tiene ni ortografía ni reglas gramaticales bien establecidas; incluso difiere en varios aspectos según las ciudades en las que se habla. La pequeña lengua morisca en uso en Túnez no es del todo igual a la que se utiliza en Argel; tomando mucho del italiano en la primera de estas regencias, es por el contrario más cercana al español en la de Argel» (traducción nuestra).

moriscos o los judíos, sino a través de la *lf*; pero a esto podemos objetar que todas estas palabras menos cinco (*bəšṭa*, *tābəġa*, *numro*, *fātira* y *qaṛṭāṣ*) se encuentran en la región oranesa, según los estudios realizados recientemente por Kaddour (2013) y Benallou (2002). A esto, también podemos añadir que estas palabras de origen español podrían haber llegado a la *lf.* gracias a los judíos y a los moriscos. Cohen (1912: 434, 435 y 437) incluye tres de nuestras voces en el antiguo dialecto de los judíos de Argel como préstamos del español reciente: *ṭābla*, *bābūr* y *numro*. La presencia de *š*[8], rasgo característico del castellano hablado en los siglos XV y XVI, en las palabras *fəšṭa* o *bəšṭa*, hace pensar en un origen morisco o judío. Es muy probable que la presencia de la mayoría de las palabras de origen español en el árabe del Sáhara argelino haya entrado a través de la *lf.* y ésta puede haberlas tomado prestadas del español en Orán, durante la ocupación española, o en Argel por los moriscos o los judíos.

En cuanto a los préstamos procedentes del turco, estos se incorporaron al árabe del Sáhara argelino a lo largo de los trescientos años, más o menos, de dominación turca. Y en lo que concierne a la gran mayoría de los préstamos franceses, éstos proceden del periodo colonial de Francia en Argelia, que comenzó en 1830.

4.1.2. Señalamos en este apartado las principales categorías en las que se encuadran las palabras de origen español, turco y francés. A partir de esta clasificación, constataremos cuáles eran los intereses de la población argelina del Sáhara o cuáles eran los que se les imponían. Indicamos con un asterisco aquellas voces que proceden de los textos del P. David y con dos en las del P. Lethielleux. La gran mayoría de préstamos proceden de la obra *Dictons et traditions* del P. Alliaume. Cuando una de estas voces también está en las obras de los dos primeros sacerdotes, lo indicaremos en nota a pie.

4.1.2.1. Por lo que respecta a las palabras españolas, un total de 26, hay que mencionar en primer lugar 11 voces relacionadas con las actividades comerciales: moneda, precio, número, estado de riqueza, envío y productos como el tabaco. Ejemplos:

بابور، بابير (*bābūr*, pl.: *bābīr*): barco (esp.: vapor, *lf. babur*, *babor*).
تابَغة (*tābəġa*): tabaco, rapé (esp. tabaco, *lf. tabaco*).
دورو (*dūru*)[9]: moneda de cinco francos (esp. duro, *lf. duro*, *duros*).
ريال (*ryāl*): real (esp. real).
سوردي / صوردي، سوارد / صوارد (*sūrdi* / *ṣūrdi*, pl.: *swārəd* / *ṣwārəd*): centavo, dinero (esp.: sueldo o it. *soldi*, *lf. sordi*).
سوم / سومة (*suma* / *sūm*)[10]: precio (esp. suma, *lf. suma*).
قارو (*gārru*)[11]: cigarro, cigarrillo (esp. cigarro).
مركانتي، مركانتية (*mərkānti*, f. y pl.: *mərkāntiyya*)[12]: rico (esp. mercante o it. *mercanti*, *lf. mercante*, *mercanti*).
نُمْرو (*numru*)[13]: número (esp. número, *lf. número*).
بشطة (*bəšṭa*)*: correos (esp. posta, morisquismo *š* > *s*).
مارقها (*mərqha*)*: su marca, su señal (esp. marca, *lf. marca*), ماركة (*mərka*)**.

(8) Cf. Los fonemas fricativos prepalatales *š* (sordo) y *ž* (sonoro) en Menéndez Pidal (1973): *Manual de gramática histórica*, p. 113.
(9) *Idem* en David 1903.
(10) *Idem* en David 1903 y en Lethielleux 1957.
(11) *Idem* en David 1903.
(12) *Idem* en David 1903.
(13) *Idem* en David 1903.

A esta categoría le siguen 5 voces que se refieren a instrumentos. Ejemplos:

طابلة / طبلة (*ṭābla* / *ṭabla*): tabla (esp. tabla) *lf. tabla*, *table*).
فاتِرة (*fātira*): tetera, cafetera (esp. cafetera).
كارطة / كَرطة (*kārṭa*/ *kərṭa*): carta (esp. carta, *lf. carta*).
كَرُّسة (*kərrūsa*): coche, automóvil (esp. carroza, *lf. carroza*, *carossa*).
كفاتيرة (*kəfātīra*): cafetera (esp. cafetera).

4 préstamos están relacionados con la actividad militar, directa o indirectamente, o con lugares. Ejemplos:

بلاصة (*blāṣa*)[14]: lugar, plaza (esp. plaza, *lf. plaza*).
سبيطار (*sbīṭār*): hospital (esp.: hospital, *lf. osbidal*).
قرّة (*gərra*): guerra (esp. guerra, *lf. guerra*).
قوسينة (*qusīna*)*: cocina (esp. cocina, morisquismo < árA. *qōčīna*, *lf. cusina*) "cocina",

Y, por último, tenemos 6 palabras que se refieren a la vida en sociedad. Ejemplos:

بونية (*būnya*): golpe (esp. puño o it. *pugno*, *lf. pugnio*).
فاميلية / فاميلة (*fāmīla* / *fāmīlya*): familia (esp. familia, *lf. familia*).
فرنسيس (*frənsīs*)[15]: francés (and. seseante *fransés*, esp. francés, *lf.* francés, *francis*).
فنطازيّة (*fənṭāziyya*)[16]: ostentación, arrogancia (morisquismo *ž* > *z*, esp. fantasía o it. *fantasía*, *lf. fantasía*).
فيشطة (*fəšṭa*): fiesta (esp. fiesta, *lf. festa*).
جورناتهم (*žūrnāta*)*: jornada (esp. jornada o it. *giornata*).

4.1.2.2. Entre los préstamos del turco[17], un total de 16, cabe mencionar en primer lugar el prefijo *-ži*, utilizado en la formación de nombres de profesiones, añadido a un sustantivo árabe. Ejemplos:

خبرجي (*xbərži*): informante, soplón.
ساعاجي / سعّاجي (*sāʕāži* / *səʕʕāži*): relojero.
سُكارجي - pl.: سُكارجية (*sukārži*, pl. *sukāržiyya*): borracho.
قهوَجي / قهواجي (*qəhwəži* / *qəhwāži*)[18]: propietario de un café árabe.

Luego tenemos 4 en relación con la Administración. Ejemplos:

اغة (*āġa*): agha, líder árabe a cuyo mando están varios gobernadores (tur. *ağa*).
بايليك / بَيْليك (*bəylīk* / *bāylīk*): principado (tur. *beylik*).
خوجة (*xūža*)[19]: secretario (tur. *hoca*).

(14) *Idem* en Lethielleux 1957.
(15) *Idem* en Lethielleux 1957.
(16) *Idem* en David 1903.
(17) Sobre los préstamos a esta lengua, cf. Ben Cheneb (1922): *Mots turks et persans*, en donde este autor no nos ofrece los nombres en turco.
(18) *Idem* en David 1903.
(19) *Idem* en David 1903.

باش حمّار (*bāš ḥəmmār*)*: jefe de los arrieros" (tur. *baş* "cabeza").

Les siguen 4 palabras de instrumento. Ejemplos:

تزدام (*təzdām*)[20]: cartera, bolso (tur. *cüzdan*).
دبّوز / دبُّوس (*dəbbūz* / *dəbbūs*): palo (tur. *çubuk*).
دوزان (*dūzān*): herramientas de trabajo, utensilios de cocina (tur. *düzen*).
طبسي، طباسَى (*ṭəbsi*, pl.: *ṭbāsi*): plato (tur. *tepsi*).

Encontramos 2 nombres de lugar. Ejemplos:

تبرْنة، تبارن (*tbərna*, pl.: *tbārən*): taberna, café, bar (tur. *taverna* o esp. taberna)[21].
قُرْبي (*gurbi*): choza, casucha[22] (tur. *külube*).

Y, por último, 1 adjetivo y 1 sustantivo relacionados con la vida social. Ejemplos:

درويش (*dərwīš*): pobre (tur. *derviş*).
زردة (*zərda*): reunión solemne en la tumba de un santo, comida ofrecida a los *ṭolba*[23] (tur. *zerde*).

4.1.2.3. La lengua francesa es la que más préstamos ha aportado al árabe del Sáhara argelino, 53 en total. De estas, solo se ha documentado una voz en el *lf.*, por lo que la mayoría de estas palabras tienen su origen en el periodo de la colonización (1830-1962). En primer lugar, subrayamos 11 sustantivos relacionados con las personas. Ejemplos:

اسورَات / سوريات (*əsūrāt* / *sūryāt*)[24]: hermanas blancas (fr. *sœurs* + suf. pl. f. árabe *-āt*).
بوليسي (*būlīs*): policía (fr.: *police*).
فِرْملي (*firmli*): enfermera (fr. *infirmière*).
مادام (*mādām*): señora (fr. *madame*).
ماسر (*māsər*)*: hermana (fr.: *ma sœur*, para dirigirse a una religiosa).
مريكان (*mrīkān*): estadounidense, americano (fr. *américain*).
بُرْجوازي / بورْجوازي (*buržwāzi* / *būržwāzi*): rico, burgués (fr.: *bourgeois*).
قُرمانة (*gərmāna*): golosa (fr. *gourmande*).
كُلون (*kulūn*)**: colono (fr. *colon*).
برزِدان (*brəzidān*)**: presidente (fr. *président*).
بدرونة (*bədrūna*)**: patrón (fr. *patron* o it. *padrone*).

A continuación, destacamos 11 tecnolectos contemporáneos y 3 juegos. Ejemplos:

---

[20] *Idem* en David 1903.
[21] *Idem* en David 1903.
[22] En relación con esta voz, cf. *Le petit Robert* (2000: 1155) en donde se dice que es voz árabe procedente de Argelia: «habitación rudimentaria en el norte de África, refugio de trinchera, habitación miserable y sucia». En persa *kelbè* - کلبه «cabaña», y también el persa *kurbè* - کربه «cabaret» (Ben Cheneb 1922: 68).
[23] Plural de *ṭāləb*, musulmán que ha aprendido el Corán de memoria y a quien se llama para que lo recite en el transcurso de diferentes ceremonias; es también el nombre que se le da al maestro de la escuela coránica.
[24] *Idem* en David 1903.

بيدون (*bīdūn*)[25]: cubo (fr.: *bidon*).
بُسْط (*busṭ*): radio (fr.: *poste de radio*).
تيليفون (*tīlīfūn*): teléfono (fr. *téléphone*).
تيليفيزيون (*tīlīfīzyūn*): televisión (fr. *télévision*).
راديو (*rādīw*): radio (fr. *radio*).
ماشينة / مَشينة (*māšīna* / *məšīna*): tren (fr. *machine*).
وتو، واتَى (*ūtu*, pl.: *wāta*): automóvil (fr. *automobile*).
تيمبر (*tīmbər*): sello (fr. *timbre*).
ديبيش (*dībīš*)*: telegrama, misiva (fr. *dépêche*).
انغار (*anġār*)**: hangar (fr. *hangar*).
بالة (*bāla*)*: paca, bala, fardo (de cereales) (fr. *balle*, esp. bala).
دومين (*dūmīn*): dominó (fr. *domino*).
بوبية (*būbya*)[26]: muñeca (fr. *poupée*).
كاغطة (*kāġṭa*)*: carta de naipes (fr. *carte*, con interfencia del árabe argelino *kāġāṭ* "papel").

Un total de 4 palabras contemporáneas están relacionadas con la naturaleza. Ejemplos:

قْاز (*gāz*): gas (fr. *gaz*).
كَربيل (*kərbīl*): carbono (fr. *carbone*).
كنينة (*knīna*): quinina (fr. *quinine*).
مِكروبات (*mikrūbāt*): microbios (fr. *microbe* + pl. f. árabe *-āt*).

En cuarto lugar, encontramos 7 términos relacionados con la Administración. Ejemplos:

باسْبارتو (*bāsbārtu*): paspartú (fr. *passepartout*).
بسطة / بوسطة (*bəsṭa* / *būsṭa*): correos (fr. *poste*).
بون (*būn*): bono (documento) (fr. *bon*).
سربيس (*sərbīs*): servicio militar (fr. *service*).
مَنْدة (*mənda*): giro (fr. *mandat*).
ميترة (*mītra*)[27]: ocupación (fr. *métier*).
كُمْبانية (*kombānya*)**: compañía, sociedad (fr. *compagnie*).

Las siguientes 6 palabras están relacionadas con la ropa y una es una fruta. Ejemplos:

تريكو، تريكويات (*trīku*, pl. *trīkūyāt*): tejido de punto (fr. *tricot*).
رُبّة (*rubba*)[28]: vestido (fr. *robe* o esp. *ropa*).
مينيجب (*mīnīžəb*): minifalda (fr. *minijupe*).
نيلو (*nīlo*): nylon (fr. *nylon*).
شانْطي (*šānṭi*): muestra (fr. *échantillon*).
مندارينة (*məndārīna*): mandarina (fr.: *mandarine* o esp. e it. *mandarina*).

También tenemos 3 nombres para las monedas y 2 de medidas. Ejemplos:

(25) *Idem* en Lethielleux 1957.
(26) *Idem* en David 1903.
(27) Resulta curioso haber encontrado también esta voz con el significado de "metro", cf. *infra*.
(28) *Idem* en Lethielleux 1957.

رُبية (*rubya*): 50 céntimos, rupia (fr. *roupie*).
فرنك (*frənk*): franco (< *lf.* fr. *franc*).
لويز، لويزة. (*lwīz*, n. u.: *lwīza*, pl. n. u.: *lwīzāt*): luis (fr. *louis*).
ليطرة (*līṭra*): litro (fr.: *litre*), ليترة (*lītra*)*.
ميترة (*mītra*)[29]: metro (fr. *mètre*).

3 nombres de lugares. Ejemplos:

باڤو (*bāgu*), باڤو تمر (*bāgu tmər*): armario donde se guardan los dátiles (fr. *wagon*).
كوري (*kūri*): establo (fr. *cour*).
مينات (*mīnāt*): minas (fr. *mine* + pl. f. árabe *-āt* o esp. mina).

2 verbos adaptados a la morfología de las raíces defectivas. Ejemplos:

صرّى - يصرّي (*ṣərra - yṣərri*): apretar (fr. *serrer*).
ڤاجى - يڤاجي (*gāža - ygāži*): estar comprometido (en el ejército) (fr. *engager*).

Y 1 adjetivo procedente de un sustantivo francés. Ejemplo:

مرنيز (*mərnīz*): desgrasado (fr. *vernis* "barniz", *vernissé* "lustroso", "brillante").

5. Adaptación morfológica

5.1. En primer lugar, señalaremos que algunas de las voces pasan al árabe argelino con más o menos la misma morfología. Ejemplos: *sūma* (esp. suma), *gərra* (esp. guerra), *fāmīlya* (esp. familia), *madām* (fr. *madame*), *māsēr* (fr. *ma sœur*), *gāz* (fr. *gāz*), *sərbīs* (fr. *service*), *būržwāzi* (fr. *burguoisie*), *bāš* (tur. *baş*), *āġa* (tur. *ağa*).

5.2. En cuanto a la vocalización, destacan tres fenómenos:
- *o* > *u*. Ejemplos: *dūru* (esp. duro), *bīdūn* (fr. bidon), *rādīw* (fr. radio), *būn* (fr. *bon*), *ūtu* (fr. *auto*), *trīku* (fr. *tricot*), *kūlūn* (fr. *colon*).
- *e* > *i*. Ejemplos: *ryāl* (esp. real), *merkanti* (esp. mercante), *kəfatīra* (esp. cafetera), *tīlīfūn* (fr. teléfono), *dībīš* (fr. *dépêche*), *gurbi* (tur. *külube*).
- *e* > *a*. Ejemplo: *līṭra* (fr. *litre*), *mītra* (fr. *mètre*), *zerda* (tur. *zerde*).

5.2.1. A estos se une una *-a* paragógica en un caso. Ejemplo: *bədrūna* (esp. patrón, fr. *patron* o it. *padrone*, que en este último caso sería por cambio de timbre *a* < *e*), con paso de *p* > *b* y sonorización de *t*.

5.3. Los fenómenos de adaptación son más variados en las consonantes. Detallamos a continuación cuáles son:
- *p* > *b*. Ejemplos: *bābūr* (esp. vapor), *būlīs* (fr. *police*), *būsṭ* (fr. *poste*), *būbya* (fr. poupée), *bāsbārtu* (fr. *passepartout*), *mīnīžəb* (fr. *minijupe*), *brəzidān* (fr. *président*), *ṭobsi* (tur. *tepsi*).
- *k* > *ġ*. Ejemplo: *tābəġa* (esp. *tabac*).
- *l* > *r*. Ejemplo: *ṣurdi* (esp. sueldo), *gurbi* (tur. *külube*).
- *r* > *ġ*. Ejemplo: *anġār* (fr. *hangar*), *kāġṭa* (fr. *carte* o árabe argelino *kāġəṭ*).
- *n* > *l*. Ejemplo: *kərbīl* (fr. *carbone*).

(29) *Idem* en Lethielleux 1957.

- *ñ* / *gn* > *ny*. Ejemplo: *būnya* (esp. puño), *kumbānya* (fr. *compagnie*).
- *h* > *x*. Ejemplo: *xūža* (tur. *hoca*).
- *k* > *g*. Ejemplo: *gurbi* (tur. *külube*).
- *c* > *t*: Ejemplo: *tezdām* (tur. *cüzdan*).
- Enfatizaciones: *ṣurdi* (esp. sueldo o it. *sordi*), *ṭābla* (esp. tabla).
- Español antiguo ç (africada sorda) > *ṣ* / *s*. Ejemplos: *kərrūsa* (esp. carroza), *blāṣa* (esp. plaza).
- *š* (fricativa prepalatal sorda), rasgo morisco y judío del español antiguo. Ejemplo: *fəšṭa* (esp. fiesta), *bəšṭa* (esp. posta).
- *z* (sibilante alveolar sonora), rasgo morisco y judío del español antiguo. Ejemplo: *fəntāziyya* (esp. fantasía) o it. *fantasía*.
- Geminación. Ejemplo: *rubba* (fr. *robe*).

5.4. Presentemos ahora algunos fenómenos relacionados con la supresión de una sílaba o una vocal en la palabra prestada.
- Aféresis. Ejemplos: *fātīra* (esp. cafetera), *sbīṭāṛ* (esp. hospital), *firmli* (fr. *infirmière*), *mrīkān* (fr. *américain*), *kūri* (fr. *cour*).
- Síncope. Ejemplos: *numro* (esp. número), *gərmāna* (fr. *gourmande*).
- Apocope. Ejemplos: *dūmīn* (fr. *domino*), *šanṭi* (fr. *échantillon*, también con aféresis).

5.5. En esta sección, presentamos dos casos de sufijación, el del plural de las voces femeninas, *-āt*, y el de la profesión, *-ži*, de origen turco:
-āt. Ejemplos: *əsūrāt* / *sūryāt* (fr. *soeurs*), *mīkrūbāt* (fr. *microbes*).
-ži. Ejemplos: *xbərži*, *sāʕāži*.

5.6. Por último, se han adaptado dos verbos de origen francés a la morfología de los verbos defectivos del árabe argelino. Ejemplos: *ṣərra - yṣərri* (fr. *serrer*), *gāža - ygāži* (fr. *engager dans l'armée*).

6. Conclusiones

En nuestra exposición, hemos presentado los préstamos del español, el turco y el francés del árabe argelino del Sáhara, a partir de las obras *Dictons et Traditions*, *Scènes de la vie arabe* y *Mouton* cuyos textos etnográficos fueron recogidos por los padres Alliaume, David y Lethielleux respectivamente. Esta variedad árabe es de tipo beduino y se incluye en la zona A descrita por Cantineau.

La presencia española en Orán se extiende desde 1509 hasta 1792, la turca en Argelia desde 1532 hasta 1830 y la francesa desde este año hasta la independencia argelina en 1962. En un principio, podemos suponer que todos los préstamos entraron durante estos períodos y a través de los territorios ocupados. Pero la existencia de la *lf.* pone en duda esta primera teoría, ya que, de los 26 préstamos españoles, 20 están en este pidgin, mientras que, de los 16 préstamos turcos, no hay ninguno, y de los 53 préstamos franceses, sólo hay uno. Por otro lado, habría que tener en cuenta que algunos posibles préstamos del español, y así lo hemos indicado, pueden proceder del italiano.

Otro punto que destacar es la llegada de andalusíes, pero también de judíos y moriscos a lo largo de los siglos XV a XVII. Los primeros hablaban el árabe andalusí, una variedad en la que hay préstamos del castellano y otros romances peninsulares, y los segundos trajeron consigo el español hablado en los siglos antes indicados. Es probable que algunos o todos los 26 préstamos españoles hayan entrado en el árabe argelino a

través de ellos, o que hayan pasado primero a la *lf.* y luego a aquella variedad. En cuanto a los préstamos del turco y del francés, podemos afirmar que se incorporaron al árabe argelino durante los periodos de ocupación mencionados.

Las categorías a las que pertenecen los préstamos españoles son: transporte marítimo, productos comerciales, instrumentos, vida militar y vida social; los préstamos turcos son: nombres de profesiones, administración, instrumentos, lugares y vida social; y los préstamos franceses son: personas, instrumentos, biología, minerales, administración, ropa, monedas, medidas, lugares y verbos.

Por último, las voces se han adaptado de diferentes maneras: manteniendo su morfología, incorporando variaciones de vocales y consonantes, suprimiendo algunas sílabas, letras o vocales e incorporando sufijos.

Todos estos préstamos aparecen en árabe argelino del Sáhara durante el siglo XX, la gran mayoría documentados en textos recogidos antes de la independencia argelina en 1962. Habría que comprobar si todos ellos siguen utilizándose hoy en día entre los argelinos del siglo XXI.

7. Referencias bibliográficas

BEN CHENEB, MOHAMED M. (1922): *Mots turks et persans conservés dans le parler algérien*, Alger: Jules Carbonel.

BENALLOU, LAMINE (2002): *L'Oranie espagnole. Approche sociale et linguistique*, Oran: Éditions Dar El Gharb.

BOUCHERIT, AZIZA (2002): *L'arabe parlé à Alger. Aspects sociolinguistiques et énonciatifs*, Paris: Louvain.

BOUCHERIT, AZIZA (2006): «Algiers Arabic», *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistic*, Kees Versteegh (coord.), vol. I, Leiden-Boston: Brill, pp. 58-66.

CANTINEAU, JEAN (1941): «Les parlers arabes des territoires du Sud», *Revue Africaine*, nº 85, pp. 72-77.

CORRÉ, ALAN D. (2005): *A Glossary of Lingua Franca*. [Disponible en Internet: https://minds.wisconsin.edu/bitstream/item/3920/go.html.]

DAKHLIA, JOCELYNE (2008): *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles: Actes Sud.

DAVID, LOUIS P. (1903): *Escenas de la vida árabe en Argelia*, seguido de Alliaume, Yves P. (1947): *Suplemento a las lecciones de moral*, edición, presentación, traducción y glosario de Francisco Moscoso García, *Revista Argelina*, nº 14, Biblioteca, pp. 69-227 [Disponible en https://doi.org/10.14198/RevArgel2022.14.07].

DHINA, AMAR (1940): «Notes sur la phonétique et la morphologie du parler des Arbāʕ», *Revue Africaine*, nº 376-377, pp. 313-352.

Dictionnaire de la langue franque ou petit mauresque suivi de quelques dialogues familiers et d'un vocabulaire de mots arabes les plus usuels ; à l'usage des français en Afrique. Marseille, Typographie de Feyssat ainé et Demonchy, imprimeurs, 1830.

GRAND'HENRY, JACQUES (1976): *Les parler arabes de la région du Mzâb* (*Sahara algérien*), en *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 5, Leiden: E. J. Brill.

GRAND'HENRY, JACQUES (1979): «Le parler arabe de la Saoura (Sud-ouest algérien)», *Arabica*, nº 26, pp. 213-228.

GRAND'HENRY, JACQUES (2006): «Algeria», *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistic*. Kees Versteegh (coord.), vol. I, Leiden-Boston, Brill, pp. 53-58.

KADDOUR, AHMED (2013): *Contribución al estudio de los hispanismos en el oeste de Argelia: corpus léxico, análisis fonético, morfológico y semántico*. [Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid, https://eprints.ucm.es/id/eprint/20647/, consultada el 24 de octubre de 2021].

Le petit Robert. Dictionnaire de la langue française. Paris, Dictionnaires le Robert, 2000.

LETHIELLEUX, JEAN P. (1957): *Le mouton dans les tribus nomades présahariennes. Textes arabe et français et notes explicatives et ethnographiques*, polycopie d'un texte manuscrit, Alger, Bibliothèque du Centre d'Étude Diocésain, *El jardín de la Voz* 22, *Biblioteca de Literatura oral y Cultura popular*, Alcalá de Henares - Morelia, México, Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá - UDIR (Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales), UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) [Disponible en https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/52930]

MARÇAIS, PHILIPPE (1944): «Contribution à l'étude du parler arabe de Bou-Saâda», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, nº XLIV, pp. 21-88.

MARÇAIS, PHILIPPE (1977): *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*, Paris: Maisonneuve.

MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN (1973): *Manual de gramática histórica española*, Madrid: Espasa-Calpe.

MOSCOSO GARCÍA, FRANCISCO (2015): «El árabe de Touggourt (Argelia), según los textos del P. Alliaume», *al-Andalus-Magreb*, nº 22, pp. 183-235. [Disponible en Internet: https://revistas.uca.es/index.php/aam/article/view/7212.]

MOSCOSO GARCÍA, FRANCISCO (2020): «El árabe del Sáhara argelino: tipo A de Cantineau. A partir de la obra *Dictons et traditions* del P. Yves Alliaume», *Revista Argentina de Historiografía Lingüística*, nº XII, 2, pp. 141-168.

MOSCOSO GARCIA, FRANCISCO (2020): « Dictons et traditions. Littérature orale et Orientalisme catholique au Sahara algérien », *Boletín de Literatura Oral*, Anejo nº 2, pp. 1-1116. [Disponible en Internet: https://doi.org/10.17561/blo.anejo2.]

MOSCOSO GARCIA, FRANCISCO (2022): cf. David (1903).

NORWICH, JOHN JULIUS (2006): *Histoire de la Méditerranée*, Perrin.

KUT, İNCI Y KUT, GÜNGÖR (2007): *Büyük İspanyolca Türkçe Türkçe İspanyolca Sözlük. Gran diccionario español-turco, turco-español*, Estambul: Inkilâp Kitabesi.

URIARTE, CARMEN (2011): *Diccionario turco-español - Sözlük Ispanyolca-Türkçe*, Madrid: Akal.

VINCENT, BERNARD (2004): «La langue espagnole en Afrique du Nord», *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Jocelyne Dakhlia (dir.), Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 105-111.

UN ENFOQUE ORIENTADO AL SIGNIFICADO DE LOS IDIOMATISMOS ISLÁMICOS EN LA COMUNIDAD TRANSNACIONAL ARGELINA OCCIDENTAL

A MEANING-ORIENTED APPROACH TO ISLAMIC IDIOMS IN THE WESTERN ALGERIAN TRANSNATIONAL COMMUNITY

مقاربة موجّهة نحو معاني التعبير الإصطلاحي الإسلامي عبر الحدود الوطنيّة للغرب الجزائري

Zohra Labed*
École Normale Supérieure d'Oran, Algeria

Recibido: 02/10/2022 **Aceptado:** 10/05/23

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 103-118.

Abstract: Language is one of the main constituents of transnationalism that is increasingly gaining ground in research. Language use leads to the creation and/ or preservation of connections between distant spaces, frequently across national boundaries (Jiménez et al, 2009). An idiom is a regularly used phrase in the language to carry its cultural and historical heritage and play a vital role in language use. However, at times its meaning might present a challenge while little is known about it in transnational contexts. This paper deals with idiomatic transnationalism in countries proclaiming Islam as their religion. Choice fell on western Algeria as a transnational study case where Islamic idioms make an important part of Arabic varieties and reflect diverse cultural and historical aspects of the Algerians' everyday life. Not only language specialists are involved in transnational activities, but also individuals moving to Algeria, including immigrants, foreign business investors, European Erasmus students, in addition to emigrants leaving the country: Idiomatic understanding helps school foreign language teachers in the host country to better instruct their children. Therefore, this paper suggests the application of meaning-oriented model of foreign language knowledge (Purpura, 2016) to Islamic idioms as a way to contribute to the comprehension of Algerian transnationalism. It also attempts to check the extent to which this model applicability could be currently effective. Observation was undertaken to collect data and eighty eight informants were interviewed. Results showed that most of the model resources could be applied to the idiom collected. Yet, not all transnational individuals needed to go subsequently through all the model layers to reach idiomatic understanding and production in the present context. Further suggestions that might improve the newcomers' proficiency of Islamic idioms in western Algeria were provided.
Keywords: Idiom, transnationalism, Islam, meaning-oriented model, daily interaction, Arabic varieties

Resumen: La lengua es uno de los principales componentes del transnacionalismo que está ganando cada vez más terreno en la investigación. El uso de la lengua conduce a la creación y/o preservación de conexiones entre espacios distantes, frecuentemente a través de las fronteras nacionales (Jiménez et al, 2009). Un modismo es una frase de uso habitual en la lengua que lleva consigo una herencia cultural e histórica y desempeña un papel fundamental en el uso de esta. Sin embargo, su significado es un reto y se sabe poco sobre él en contextos transnacionales. Este trabajo se interesa por el transnacionalismo idiomático en los países que proclaman el islam como su religión. Se ha optado por Argelia occidental como caso de estudio transnacional en el que los modismos islámicos constituyen una parte importante de las variedades árabes y reflejan diversos aspectos culturales e históricos de la vida cotidiana de los argelinos. En las actividades transnacionales participan no sólo los especialistas en idiomas, sino también las personas que se trasladan a Argelia, como los inmigrantes, los inversores empresariales extranjeros y los estudiantes europeos de Erasmus, además de los emigrantes que abandonan el país: la comprensión idiomática ayuda a los profesores de la lengua extranjera en el país de acogida a instruir mejor a sus hijos. Por lo tanto, este trabajo sugiere la aplicación de este modelo orientado al conocimiento de la lengua extranjera (Purpura, 2016), a los modismos islámicos como una forma de contribuir a la comprensión del transnacionalismo argelino. También intenta comprobar hasta qué punto esta aplicación del modelo podría ser efectiva en la actualidad. Para ello, se han recogido datos de campo y se ha entrevistado a ochenta y ocho informantes. Los resultados muestran que la

* Email: labed.zohra@ens-oran.dz ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3707-2465

mayoría de los recursos del modelo pueden aplicarse a los modismos recogidos. Sin embargo, no todos los transnacionales necesitaron pasar posteriormente por todos los estratos del modelo para llegar a la comprensión y producción idiomáticas en el contexto actual. Se aportan además otras sugerencias que podrían mejorar el dominio de los idiomatismos islámicos por parte de los recién llegados a Argelia occidental.
Palabras clave: Idiomatismo, transnacionalismo, islam, modelo orientado al significado, interacción diaria, variedades árabes

الملخص: تعدّ اللّغة مكوّنا رئيسا في سياق عبر الحدود الوطنية التي تكتسب أهمية متزايدة في مجال البحث العلمي المعاصر. و يؤدي استخدام اللغة إلى تقليص و/ أو الحفاظ على الرّوابط بين الأوطان البعيدة المسافات، غالبًا عبر الحدود الوطنية (خميناث، 2009). والتعبير الإصطلاحي عبارة تستخدم بانتظام في اللّغة لحمل تراثها الثّقافي والتّاريخي ويؤدّي دور حيوي في استعمالها. ومع ذلك، فإن معناه يمثل تحدّيًا ولا يُعرف الكثير عنه في مجالات عبر الحدود الوطنية. ولذلك، يهتم هذا المقال بالتّعابير الاصطلاحية في سياق عبر الحدود الوطنيّة في البلدان التي تعتبر الإسلام دينا لها. وقد وقع الاختيار على غرب الجزائر كحالة عبر الحدود الوطنية لدراسة هذه الإشكاليّة، حيث أنّ التعابير الاصطلاحية الإسلامية تشكل جزءًا مهمًّا من التنوعات العربية في المنطقة وتعكس كذلك الجوانب الثّقافية والتّاريخية المتنوعة للحياة اليومية للجزائريين. وليست أنشطة عبر الحدود الوطنية من اهتمام اللّغويين فقط، ولكن أيضًا الأفراد الوافدون على الجزائر ، بما في ذلك المهاجرين ومستثمري الأعمال الأجانب والطلاب الأوروبيين المستفيدون من اتّفاقيّة إيراسموس، بالإضافة إلى المهاجرين من الجزائر الى الخارج. و من جهة أخرى، يساعد فهم التّعبيرالاصطلاحي مدرسي اللغة الأجنبية في مدارس البلد المستقبل على تعليم أفضل للأطفال. نقترح في هذا البحث تطبيق النموذج الموجه نحو معاني معارف اللّغة الأجنبيّة (بربورة، 2016) على التعابير الإصطلاحيّة الإسلامية كوسيلة للمساهمة في فهم عبر الحدود الوطنية الجزائريّة. كذلك تحاول الورقة أن تبحث في مدى فعالية هذا التطبيق في السياق الحالي. في البداية، إعتمد نا على تقنية ملاحظة الباحث للحصول على البيانات. ثم تمّ إجراء مقابلات مع ثمانية وثمانين طالبا لجمع أكبر عدد من هذه البيانات. و أظهرت النتائج أنه يمكن تطبيق معظم موارد هذا النموذج على التعابير الإصطلاحية التي تمّ جمعها ومع ذلك، لا يحتاج كل الأفراد العابرين للحدود الوطنية إلى المرور عبر جميع مستويات النموذج للوصول لمفهوم التعابير الإصطلاحية الإسلاميّة واستعمالها في السياق الحالي. وفي الأخير قد تم تقديم المزيد من الاقتراحات التي من شأنها تحسين كفاءة الوافدين الجدد في مجال التّعابير الإسلامية في غرب الجزائر.
الكلمات المفتاحيّة : التّعبير الإصطلاحي، عبرالحدود الوطنية، الإسلام، النموذج الموجه نحو المعنى، التفاعل اليومي، الأصناف العربي

1. Introduction: Algeria as a Transnational Country

Transnationalism covers the globalised process of mobility whereby individuals, after crossing the frontiers of the country of their destination, contribute in creating a variety of (cultural, linguistic, religious, economic, educational and political) connections between the home nation and the host nation (Duff, 2015). It is, then, one main source of redrawing national borders under the impact of contact of the newcomers originating from one or diverse nations of departure and the population of the host nation. The new situation leads to raise the question of migratory identity within the other's borders, and re-think of the new sense of belonging after having left behind relatives, neighbours and friends and met other people. Transnational individuals are new residents who are either long-term or short-term migrants. They have permanently or non-permanently chosen a particular host country for their destination for academic, commercial, political or other purposes, but still display their transnational attachments (Jiménez et al, 2009; Duff, 2015).

Migrants (immigrants or emigrants) get familiar with new practices and communities by interacting in the novel space. They socialise with their interactants into new identities covering new policies, cultures, religions, language practices, and social modes of living. Their socialisation may take place in educational institutions, workplaces, academic research centres, neighbourhood, family, and online through both oral and written literacy. If the past research was limited to physical mobility, when people used to move from one geographical space to another, the increasing interest on transnationalism nowadays has encompassed virtual mobility after the spread of Internet and the provision of its facilities, such as social networks and media, video-conferencing, texting and e-mailing in many parts of the world. Such online transnationalism has contributed importantly in maintaining ties across borders with relatives, friends, and business contacts for many migrants. As for the reasons for transnational migration, they are various. They were previously more due to motives like colonisation, missionisation, conquest (Duff, 2015), but today's transnationalism is more orientated to finding better life

conditions or in search of new experiences. Transnational immigrants could be study-abroad students (e.g. Erasmus students), teachers (fellow or Full bright fellow), scientific researchers, translators, business investors, tourists or embassy and consulate staff. They are immigrants if they have arrived to the host country while emigrants if they have left their home country.

Algeria is one of such transnational countries. In the course of its long history, many civilisations left their mark on this land and therefore contributed to its present multilingual situation, where various Arabic and Tamazight dialects, as well as French, Spanish and English co-exist with each other. The varieties of Arabic form a diglossic context (Ferguson, 1959) where Classical Arabic (interchangeably used with Standard Arabic, and henceforth, CL) represents the (high) register (e.g. official documents, religion, educational public institutions) and dialectal Arabic (henceforth, DA) is the low variety, i.e., it is used for everyday interaction. Yet, diglossic switching also manifests, as there is a frequent interplay between the two varieties for both formal and informal purposes (Boussofara-Omar, 2006). According to the Constitution, the official religion of Algeria is Islam. The main Muslim's belief is that there is only one God, Allah, and that Muhamed is his last prophet. This religion is a source of God's commands, guidelines for worship and practices that the Prophet Mohamed used to teach to Muslims to follow them in their daily social life. His teaching is based on Allah's messages revealed to him in CL, and then collected in the form of a holy book named القرآن Qur'an. On the other hand, His rules for moral behaviour rested on the الحديث Hadith *prophetic sayings and exemplary actions* which were also recorded to still be followed after his death. Both Qur'an and Hadith place special emphasis on the individual acts (e.g. prayer, Ramadan) and relations among Muslims (e.g. greeting, marriage, condolence, visiting the sick) (6.2.1).

The impact of Islam on the ordinary life of Muslims and their daily speech is remarkably high and in diverse forms. Many everyday expressions are taken from Islamic guidelines, Quranic verses and prophetic sayings, and are idiomatically employed in Algerian everyday conversations with diglossic switching characteristics. However, it is largely observed that many transnational individuals find it challenging to communicate in the Algerian context where very few sociolinguistic studies have been undertaken on Algerian transnationalism. Efforts are limited to the individual level as many transnationals tend to learn CL as the official language before coming to Algeria, but once there, they realise that it is not the main Arabic variety of everyday interactions. When others try to get involved in conversations in dialectal Arabic they again face idiomatic expressions used in either CL or DA, a fact which creates an uncomfortable situation for them. One fundamental reason behind this fact is that Islamic idioms are still widely unexplored by scholarship. The present paper attempts to approach Islamic idioms as transnational expressions, specifically used in Western Algeria, within the framework of meaning-oriented model of foreign language knowledge (Purpura, 2016). The model is initially designed for instruction, learning and assessment; yet, it is mainly a model of communicative language ability that detects the resources required to communicate accurately, meaningfully and appropriately (Purpura and Dakin, 2020). The second objective of this paper is to evaluate the applicability of this model in the current context. The third objective is to suggest tools that support further the meaning-oriented understanding and production of transnational idioms in western Algeria.

2. What is an Idiom?

The meaning of an idiom is usually understood not only through its individual components, but from its whole combination of items. The meaning of utterances in isolation is different from their use together as an idiom. In other words, the idiom is "an expression which functions as a single unit and whose meaning cannot be worked out from its separate parts" (Richards and Schmidt, 2002: 246). What happens is that any idiom first appears as a phrase with a literal

meaning (see 6.1.2) which would change through time to finally acquire a figurative meaning (Howwar, 2013) (see 6.2). Therefore, the majority of idioms have a historical and cultural origin, a fact which makes understanding their meaning a challenge, particularly for transitional individuals. According to Husni and Newman (2015), Arabic (CL and DA) idioms which are both language- and culture-specific originate from sources like Quran, Hadith, historical figures, literature, and calques. They add that "What is undoubtedly clear to even the most casual observer is that religion-based idioms are more frequent" (p.29) in Arabic dialects. Some of the issues (see Davies, 2004) that could face transnationals to comprehend idioms are, recognition; the absence of equivalence and similar counterpart between one's language and the other's language; an idiom used in both its literal and idiomatic sense simultaneously.

3. Meaning-oriented Model

The meaning-oriented model enables language communication (including, ideas, viewpoints, assumptions, beliefs) to take place by identifying the essential communicative tools for accurate, meaningful and appropriate use of that language. This is different from the previous frameworks in the sense that it integrates basic resources of communication that serves competencies in the real-life (Purpura, 2016). The model is illustrated by the author as follows:

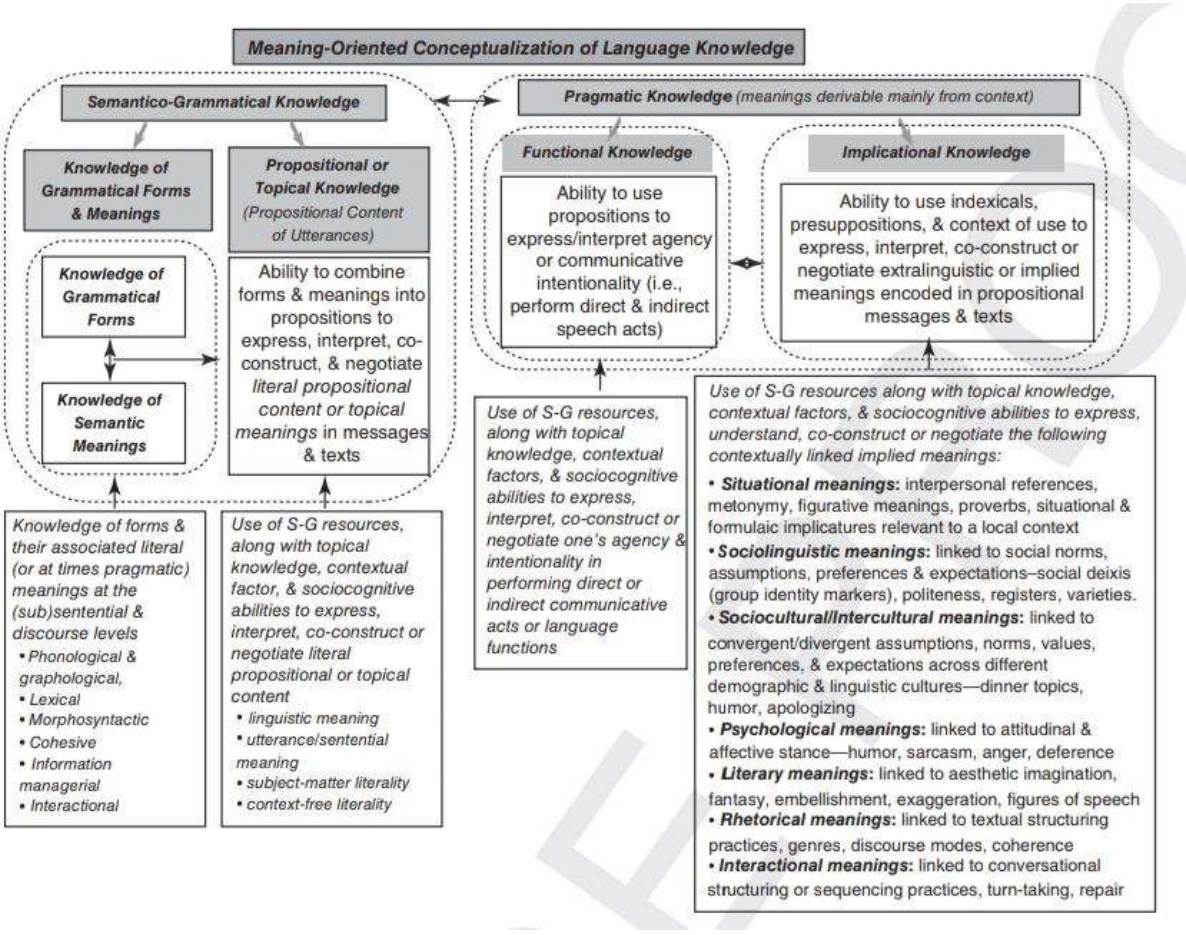


Figure 1: Meaning-oriented Model (taken from Purpura and Dakin (2019)

Two distinct conceptualisations of this model are perceived and each conceptualisation is composed of two layers, each building on the previous level of language proficiency as follows: I. Semantico-grammatical Meanings (1. grammatical forms & meanings; 2. literal propositional

Meanings); II. pragmatic meaning (1. functional meanings; 2. implicational meanings). So, the semantico-grammatical meanings or knowledge covers grammatical forms and semantic resources to understand and build topical knowledge with literal meanings in the form of well-formed propositions to specify what information is being communicated. The propositional knowledge encodes the pragmatic meanings that cover the functional intended meaning (what is the communicative goal of expressing this information) together with the implicational meaning (what else is being communicated in a given communicative context). The contextualised meanings could be situational, sociolinguistic, sociocultural, psychological, rhetorical, literary (Purpura and Dakin, 2019).

4. Participants

The informants of this study were my students who were Algerian pre-service teachers in the department of English at Ecole Normale Supérieure d'Oran *Oran Higher School of Education*. They were twenty-three second year cohort (twenty females and three males); twenty-five third year cohort who are all females; forty fourth year cohort (thirty-six females and four males). They are all aged between eighteen and twenty years old and originate from different western regions of Algeria (e.g., Oran, Tiaret, Mostaganem, Relizane, Sidi Belabes, Ain Temouchent). They were interested in the study and all accepted to take part of it. On the other hand, and as an Algerian native speaker of Arabic varieties, I acted as an additional informant for collecting data.

5. Research Instruments and Procedure

The data was first collected by me during the academic year 2021/2022, when I undertook observation in its unstructured and semi-structured forms depending on the requirements of the speech situation. While attending special events organised by acquaintances, my observation was unstructured as it was spontaneous without any special prior plan. However, I used to take notes on my Smartphone Memo to preserve any kind of Islamic idioms I heard. I gradually started becoming aware of different idioms I, myself, used unconsciously and took notes of them, too, whenever noticed or remembered. After gathering a good amount of data I carried on my semi-structured observation which means that I still added idioms to my list that I heard or used spontaneously, and checked from time to time what I gathered by asking my family, friends, relatives, colleagues, or other acquaintances if they say such idioms. Another method that I used was structured interview with my students during the beginning of the academic year 2022/2023. I prepared questions like: How do you greet your friends in your daily life? What do you say when you attend a funeral, marriage, birth event? Do you use such or such an idiom? Due to time limitations, I was content with the present list of Islamic idioms I had collected so far, and proceeded to the application of the meaning-oriented model.

6. The Results

Most of meaning-oriented resources, semantico-grammatical meanings and pragmatic meanings, could be applied to data as required by Purpura (2016)'s model. The application could be illustrated as follows. The transcription was undertaken following Bouhadiba (1988).

6.1. The Semantico-grammatical Dimension

Lado (1961) has written about language proficiency with reference to isolated grammatical forms, and far from any categorisation of the forms or indication of related semantic meanings. As a reaction, Purpura (2004, 2016) broadened the grammatical knowledge-based model by embodying, as well, the semantic resources (see Figure 1).

6.1.1. Grammatical Forms and Semantic Meanings

In what follows in this section, transnational idiomatic instances will be given on the left in their Arabic script followed by their phonetic transcription, and then their equivalents in English.

a. Morphosyntactic Forms and Meanings

Morphosyntactically, form and meaning are distinguished within idioms. The verbal forms ʕaḍḍam *magnified* and taqabbal *accepted* in the following examples have the past meaning that the action is over

عظّم الله أجركم	ʕaḍḍam allahu aʒrakum	*My condolences*
تقبل الله منا و منكم	taqabbal allahu mina wa minkum	*May God accept our fasting*

The verbal forms jsæXXær *accomplish*, jraħmu *have mercy* and jwassaʕ *enlarges,* below, have the present meaning which is permanent action.

ربّي يسخّر	rabbi jsæXXær	*May God make this marriage successful*
الله/ربّي يرحمو و يوسّع عليه	allah/jraħmu w jwassaʕ ʕlih	*May Allah have mercy and expand upon him*

The verbal forms taffɑṭru *eat (plural)* and jbadalna *changes,* below, have the present meaning which is temporary action.

تفطروا بالصّحة	taffɑṭru bəṣṣɑħħɑ	*Have a nice breaking-fast meal*
ربّي يبدلنا ساعة بساعة	rabbi jbadalna saʕa bsaʕa	*May God make the present situation better!*

The adjectival form kbir *great* has the comparison form ʔakbar *the greatest* with a superlative meaning in the first example below. In the second example, the adjectival form mliħ *good* has the comparison form in xayrun mina *better than* with a comparative meaning.

الله أكبر!	allahu ʔakbar	*Unbelievable!*
الصلاة خير من النّوم	aṣalatu xajrun mina nawm	*Worshipping is better*

b. Cohesive Forms and Meanings

The cohesive form laa….laa… *neither nor* in the following idiom is a correlative conjunction with the meaning of negation,

لادين لاملّة	laa din laa məlla	*S/he does not have any principles*

The cohesive form ʔin in CL and the cohesive form jla in DA respectively in the idioms below are the with the subordinate conjunction *if* with the meaning of condition,

إن شاء الله	ʔin ʃa allah	*God Willing*
إيلا ربّي حيانا	jla rabbi ħjana	*God Willing*

c. Information Managerial Forms and Meanings

The information managerial form huwa lli jmaʃi fiha *who rientates circumstances* in the below idiomatic cleft sentence carries the semantic meaning of emphasis.

ربّي هو لي يمشي فيها	rabbi huwa lli jməʃʃi fiha	*God orientates circumstances*

d. Interactional Forms and Meanings

The interactional form allahu ʔakbar *unbelievable!* is an exclamatory discourse marker in the first idiom below with the semantic meaning of shock. The interactional form subħan allah *Glory be to Allah!* is an exclamatory discourse marker in the second idiom below with the semantic meaning of astonishment. Other examples are provided below,

الله أكبر!	allahu ʔakbar	*Unbelievable!*
سبحان الله!	ja sattar	*What a shock!*
ياستار!	subħan allah	*What an astonishment!*
ياحفيظ!	ja ħɑfeḍ	*What a fear !*

6.1.2. Literal Propositional Meaning

The semantico-grammatical dimension has, yet, proved insufficient to cover language meaning comprehension in general. The single grammatical forms with their isolated meanings cannot convey the literal meaning of an idiom unless they combine into one unified proposition. In this case, idioms specifically could have their propositional meaning. As seen above, the morphosyntactic forms, as well as cohesive, information managerial and interactional forms have each their semantic meanings, and these forms and meanings together convey literal, propositional or topical meanings (Purpura, 2004) which in turn may carry facts, feelings, opinions, suggestions, events. Broadly speaking, endophoric meanings in the propositional knowledge including transnational idioms are explicit. For example,

الله أكبر!	allahu ʔakbar	*Allah is the greatest!*

رمضان كريم	ramaḍan karim	*Ramadan is generous*
ربّي يسخّر	rabbi jsæXXær	*May God complete it*
عظّم الله أجركم	ʕaḍḍam allahu aɣrakum	*May God magnifies the reward*

If the propositional knowledge complements the semantico-grammatical dimension to make the linguistic meaning of an utterance, it is still restricted in scope to reach the interpretation of meaning in context. The pragmatic knowledge is required to contextualize this utterance and achieve a communicative meaning. The examples above have a literal meaning which may not be the same as the pragmatic meaning of idioms.

6.2. The Pragmatic Dimension

As said above, "language is efficiently designed to convey propositional meanings through topical content, together with functional meanings and layers of implied pragmatic meaning relevant to some language use context" (Purpura, 2016: 3). So, the second component of the meaning-oriented model relates to the pragmatic knowledge. Pragmatically, idioms are characterised by functional knowledge and implicational knowledge.

6.2.1. Functional Meaning

Indeed, all contextualised propositions not only convey a literal meaning, but also carry a communicative function to perform speech acts (e.g. praising, condoling, greeting, criticising, persuading) which could either be direct or indirect. In direct speech acts, the literal and intended meaning of an utterance can share the same meaning. Yet, the propositional meaning may also be significantly dissimilar from the functional meaning, when the speech act is indirect with reference to context. As regards idioms, they are in general in the form of indirect speech acts.

a. Speech Acts

Illustratively, I will tackle these acts in the form of request, thanking, greeting, condolence, interrupting, and praising. In transitional western Algeria, speech acts are primarily meant to reach a certain degree of formality and politeness in various speech situations where the social culture is largely based on Islam. They also can manifest in the same interaction involving positive or negative attitudinal turn-taking parts.

Request and Thanking

A request is a speech act used to ask for something politely, while thanking is a different act of speech that is employed to express recognition and/ or appreciation. However, the latter could be used to complement the former in case the response is satisfactory. To draw the attention of the hearer, a request could start by *please* in one of the following idiomatic forms,

ربي يخلّيك	allah jXallik
صدقة عليك	ṣadqa ʕlik
حمبوك (يرحم ابوك)	ħæmbuk
خويا، الله يسترك	Xuja, allah jəstruk

If the requester is satisfied, s/he is expected to recite another idiomatic prayer as to thank the addressee for responding properly to his/ her request, such as, ربّي يحفظك من ولاد لحرام rabbi

jaħfɑdɑk mən wlad laħram with the literal meaning of *May God protect you from the sin's offspring* but which entails *May God protect you from harmful people*. Other indirect similar idiomatic prayers (with their literal meaning) to say *thank you* to the responder are,

ربّي يعطيك ما تتمنّى	rabbi jəʕṭe:k ma tətmana	*May God reward you*
الله ينورك	allah jnawrak	*May Allah enlighten you*

Greeting

A greeting or salutation is a speech act of saying something politely when meeting someone else to display attention and facilitate contact between individuals. The different language-background Muslims around the world, including the Muslim Algerians, greet one another in a particular way. Whether arriving or leaving first, the greeter usually utters the CL speech act السّلام عليكم assalaamu ʕalajkum which literally means *peace be upon you*. The interlocutor is expected to respond by وعليكم السّلام (ورحمة الله تعالى و بركاته) wa ʕaljkumu assalaam (wa raħmatu allahi taʕaala wa barakaatuhu) conveying the literal meaning of *and peace be upon you, too (and mercy and blessings of God Almighty)*. Obviously, the functional meaning diverges significantly from the propositional meaning, while both expressions are idiomatically the equivalent of *Hi* (when arriving) or *Good-bye* (when leaving). So, what is the purpose of such geeting idioms? Islamic salutation serves at fostering Muslims 'relationships and facilitating daily contact by spreading the feeling of peace and harmony from the start of interactions until the end.

Condolence

Condolence(s) is an expression of communicating feelings of sympathy to express one's emotional support towards the distressed individual(s). In funerals, the addresser usually condoles with someone who has lost a member of his/ her family, for example, by uttering the speech act (in CL), عظّم الله أجركم ʕaḍḍam allahu aʒrakum or in dialectal Arabic (see 1) الله يعظم الاجر allah jʕaḍḍam lʔaaʒar which means literally *May God magnifies the reward*. The addressee would respond by أجرنا و أجركم aʒrana wa aʒrakum *Our reward and your reward*. Both idioms entail that showing patience for Muslims during this painful event guarantees considerable rewards in the hereafter. Other idiomatic acts of speech to express condolence are,

الله أكبر	allahu ʔakbar	*Allah the greatest!*

This idiom is uttered by someone who is informed about the incident of someone else ' death. It is said to express s shock *unbelievable!* It could be followed subsequently by the speech act below to say that one shows submission to Allah's will and believes that the human will all sooner or later goes back to Allah who has created him/ her.

إنّ لله و إن إليه راجعون	inna lillah wa inna ilajhi raaʒiʕuun	*The God and that to Him we return*.

Endophorically, losing someone's cherished one (such as, a family member, friend, colleague, neighbour) is one of the most painful life stages that the human being may

experience. Islamic idioms in the form of indirect speech acts of condolence are expected to help mitigate suffering caused by such an inevitable eternal separation.

Interrupting

Many other religious and idiomatic expressions are used to request the floor politely in a way to ask for permission to interrupt and speak. They could endophorically be in the declarative form with the literal meaning, *May God have mercy on your parents?*

برحمة الوالدين	braħmat əl waldin	*May I interrupt?*

Or, they can be produced in the interrogative way, such as this example with the propositional meaning: *Do you believe in Allah?*

تأمّن بالله؟	tʔamman bəllah?	*Can I interrupt?*

Or even in the imperative form, such as صلي على النبي ʂalli ʕla n-nbi *pray on the Prophet*, and expect the following answer from the hearer, صلى الله عليه وسلّم ʂallɑ allahu ʕaljhi wa sallam *peace be upon him*. The latter response is a sign of accepting to give the floor to the interrupter. Here again, the literal meaning and the functional meaning obviously diverge.

Praising

The endophoric functional meaning of idiomatic praising is to show the other one's approval and express a favourable attitude or perception to this person. Such Islamic idioms are widespread among Oran city's population to display more respect and gain the addressee's positive emotions. In this case, praising could be demonstrated through the following speech acts to say that the person has good qualities as in,

nta rabbi jəbɣik	*God loves you*
hadak jədXul ləl jənna	*He will surely have access to Paradise*
imanah qwij	*His Faith in God is strong*

Other idioms may seem more difficult to grasp. They are also in use for persuasion that someone has high qualities. One may hear, for example the idiom يخاف ربي jXaf rabbi which means literally *he fears God*, but which is intentionally meant as to say that someone is good enough not to anger God by making harm. The same could be said about the indirect speech act ملايكه malajka which literally means *he is an angel*.

b. Speech Events

A speech event refers to a conversational interaction in which a set of speech acts prevail to perform a functional goal. Illustratively, marriage, the holy month of fasting (Ramadan), the Islamic Festivals, and the event of visiting the sick are outlined below.

Mariage

The functional goal of marriage in Islam has to do with a legal contract between a man and a woman, and that would contribute to building a family as a basic building block of human society. The couple will permanently live together as a husband and wife and bring their

children up according to the moral principles of this religion. As Muslims give a special importance to this event, as well as its duties, concessions, and responsibilities, they tend to express their wishes for a successful relationship between the couple in a wide variety of ways, but often idiomatically in the form of a prayer. As an illustration, ربّي يسخّر rabbi jsæXXær means literally *May God make everything at the service of the couple*, to reinforce their relationship. However endophorically, the sayer would like to wish a fruitful and permanent life to them, or *May God make this marriage successful*. Another idiom is still a prayer addressed to the the bride, but with a different entailment: الله يجعل سعدها خير منها allah jaʒʕæl sæʕdha Xir manha. Literally, it means *May God make her happiness but than her* while idiomatically it says *May God make her husband better than her*. This idiomatic speech act implies that the husband is considered by the Western Algerians as a source of happiness for his wife, and the better he is, the happier this wife will be in their conjugal life.

Ramadan

One may hear in western Algeria special idioms dedicated to the holy month of Ramadan. The endophoric meaning behind these speech acts indicates that this month is an act of worshipping Allah and getting closer to Him by fasting from dawn to sunset and displaying patience in its various forms. During this time Muslims neither eat nor drink, in addition to the fact that they endeavour to stay far from sinful acts. Some idiomatic speech acts used in this event are like,

رمضان كريم!	ramaḍan karim	*Wishing you Ramadan full of charity*.

The idiom means literally *generous Ramadan.* Muslims invite one another to increase charity and kindness as another sign of worshiping. Still another idiom is said by the Muslim who is fasting to avoid anger, quarrel or when getting in front of any sinful act.

اللهم إني صائم	allahuma inni sa?im	*Oh God, I am fasting !*

Different other well-known speech acts are numerous to be used idiomatically. صح صحورك ṣaħħa ʂħurək is one idiom that means word for word *Have your shoor with health*. It is said because before starting fasting, Muslims have an early morning meal before dawn, s(u)hoor. So, the idiomatic entailment is *Have a nice early morning meal*. Also, they break their fast after sunset for the meal, known as fṭor and would wish to one another: تفطروا بالصّحة təfeṭru bəṣṣaħħa *May you eat with health* to convey the idiomatic interpretation *Have a nice Ramadan meal*.

Islamic Festivals

Islam celebrates two Islamic Festivals a year as part of the endophoric knowledge, Eid-al-Fitr *Meal Festival* and Eid-ul-Adha *Greater Festival* or *the Festival of Sacrifice* (see 6.2.2). Muslims congratulate one another in the first day (or even the following days of the same month) and express their happy wishes. The following table illustrates two speech acts, (while the second is idiomatic the first is not) used in these events and give their corresponding functional meanings respectively.

Direct speech act	Functional meaning	Indirect idiomatic speech act	Functional Meaning
صح عيدك ṣaħħa ʕidək *Have a happy Eid*	Congratulation	ان شالله يدخل علينا بالصّحة و الهناه inʃallah jədXul ʕlina bəṣṣaħħa w lhna *God willing, we will be healthy and happy*	Wish

Table 1: Speech Acts and Idioms in Islamic Festival Events

The direct speech act in the table above is used alternatively with the idiom عيدك مبروك ʕidək mabruk. Here, the literal meaning and the functional meaning converge for both speech acts as they aim to congratulate the addressee. The idiomatic speech act usually follows these direct speech acts in such events.

Visiting the Sick

Idiomatic speech acts employed when visiting someone who is sick convey functional endophoric meanings: It is a sign of empathy and charity on the part of the visitor. Such idioms allow sharing positive feelings and energy with the sick person to get better and recover sooner. The visitor could make use of direct speech acts to wish a quick recovery by saying ربي يرزق الشفاء rabbi jərzuq əʃʃifa that is in interchangeable use with ربي يشافيه rabbi jʃafih *I hope he will recover soon!* But, before expressing this wish, the visitor may make reference to other idioms as a smooth transition of his/her feelings of solidarity an empathy with the sick's family. The first means literally *No worries about him*. The second idiom has the literal meaning *I wish you no worries, too*.

لا باس عليه	labas ʕlih	*I hope he is doing well!*
لهلا يورّيك باس	lahla jwarrik bas	*That is kind of you*

However, the sickness sometimes is critical and a source of a lot of suffering. Another idiomatic expression is frequently used to pray for the sick.

ربّي يخفّف عليه/ عليها	rabbi jXaffaf ʕlih/ʕliha	*May God comfort him/her*

6.2.2. Implicational Meaning (Endophoric and Exophoric)

As indicated in Figure 1, the pragmatic implicational knowledge demonstrates what other situational, sociolinguistic, sociocultural, psychological, rhetorical, literary meanings are being communicated in this context. On the other hand, it is either endophoric whereby the meaning is grasped within the idiomatic text, or exophoric whereby the meaning is understood beyond the idiom (presently, it depends on prior knowledge related to Islam in terms of Quranic verses, prophetic sayings, worshipping activities, and daily practices). The first endophoric sociocultural norm that is deduced is that most of the speech acts above are prayers. The Prayer act, or in CL/DA دعاء duʕaa? implicates an important form of Islamic worship whereby the

Muslims talk to Allah to seek something from Him for Whom, they believe that, nothing is impossible in whatever act, circumstance, space or time. Exophorically, Its importance is revealed through the Prophet Mohamed sayings, such as الدّعاء هو العبادة adduʕa?u huwa al ʕibadatu *Dua is the very essence of worship* (1988 ،عرموش), and in various Quranic verses such as, أدعوني أستجب لكم udʕuuni astaʒib lakum *Call on Me, I will answer your* (Prayer) (Yusuf, 2000). So, Muslims expect to hear prayers from other Muslims in events such as when visiting the sick, celebrating el Eid or Ramadan to show modesty, solidarity and politeness in different formal ways, in CA (formal variety) or DA (informal variety) with their various figurative meanings. This is because the Muslim's society is collectivist as reflected in An-Nu'mān ibn Bashīr's report that the Prophet Mohamed (1988 ،عرموش) said: *The believers, in their mutual love, compassion, and sympathy are like a single body; if one of its organs suffers, the whole body will respond to it with sleeplessness and fever* (مَثَلُ المؤْمِنِينَ في تَوَادِّهِمْ وتَرَاحُمِهِمْ وتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الجَسَدِ إذا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى له سَائِرُ الجَسَدِ بالسَّهَرِ والحُمَّى).

In happy events the psychological meanings convey positive attitudes while they convey negative attitudes in unhappy events such funerals (see 6.2.1). As for the festivals, Eid-al-Fitr *Meal Festival*corresponds, on the Islamic Lunar Calendar, to the first day of Shawwal and is celebrated to announce the end of the holy month of Ramadan. The second celebration, Eid-ul-Adha *Greater Festival* or *the Festival of Sacrifice*, commemorates the day when Prophet Ibrahim was going to sacrifice his son, Ismail, for the sake of God who replaced the latter by a ram to be slaughtered instead. It is celebrated on the tenth day in Dhu-al-Hijjah of the Islamic Lunar Calendar. On the other hand, Ramadan is the ninth holiest month during which the first verses of Quran were revealed to the Prophet Muhamed. It is one of the Five Pillars of Islam (الشّهادتان faith, الصّلاة prayer, الزّكاة charity, صوم رمضان Ramadan fasting and الحج Mecca pilgrimage) that are compulsory acts from Allah. All the events are interactional where turn-taking takes place in the form of sequencing practices as seen earlier.

The islamic idioms hide endophoric literary meanings including figures of speech, too. One figure is metaphor which allows comparing two distinct things who/ which evidently have, among themselves, differences and similarities, but particularly emphasises one of these similarities. It is a figure of speech which is perceived as one manifestation of linguistic embellishement (Nørgaard et al, 2010). In the case of marriage (see 6.2.1), the idiom الله يجعل سعدها خير منها allah jəʒʕæl sæʕdha Xir mənha includes the explicit metaphorical term سعدها sæʕdha *her happiness* which is transferred to the implicit subject هي hija *she* to indicate that the husband, as her happiness, is the source of serenity and comfortable life for the bride. Regarding personification, it refers to human qualities as figuratively assigned to non-human entities (Crystal, 2003: 456). An illustration in the present speech situations is the idiomatic act ان شالله يدخل علينا بالصّحة و الهناء inʃallah jədXul ʕlina bəṣṣaħħa w əlhna *God willing, it brings us health and happiness*. The agent, here, is a human being while the personified actual agent a Festival (Eid-al-Fitr or Eid-ul-Adha) or Ramadan that is attributed the human act of having access to the Muslim's home. But in fact, it is assigned God's role of giving health and happiness.

7. Discussion

The meaning-oriented model is a framework which displays the different meanings required to communicate and produce idioms particularly. They are ordered subsequently as the semantico-grammatical meaning including the grammatical, semantic, and propositional meanings, and the pragmatic meaning involving the functional and the implicational meanings. The question that could be raised so far, do transnational residents need to follow the meaning-oriented model to understand Islamic idioms and use them in real-life situations? Are they

required to go through all the layers in this order? Purpura (2016) talks about two important parameters in relation to the present model: language proficiency and background knowledge.

7.1. Proficiency Level

The ability to use language effectively in different situations means proficiency of language. Proficient users are expected to both understand and communicate in a language, by applying its rules properly. However, the level of language mastery varies from one user to another one. It depends whether this user is a beginner, or have an intermediate or advanced level. This study is in line with Purpura (2016) stating that each layer of the two different model conceptualisations build on the previous level of language proficiency, when the transnational individual is a beginner and needs to know how language works from scratch, or accuracy within the semantico-grammatical frame. However, it does not totally agree with the the author when the user's level is intermediate or advanced. So, it is rather a matter of priority. Just like Richards and Schmidt (2002) put it, the meaning of an idiom is deduced from the whole expression unit, and not from its constituents. So, more advanced levels place more emphasis on fluency or the pragmatic knowledge. This study also supports the idea of divergence, not convergence, between the propositional meaning and the functional meaning in the case of idioms (Purpura, 2016). Indeed, it also stands in agreement with Howwar (2013) who believes that the idiom first appears with a literal meaning. Yet, the latter is subjected to diachronic change to acquire, later, a figurative or implicational meaning. In this case, the background knowledge should be activated.

7.2. Background Knowledge

Prior or background knowledge refers to the individual's set of information on a given topic. It is gained throughout life experiences, interacting with other individuals, or reading. Activating the transnational migrants 'prior knowledge on Islamic mode of living paves the way to their integration in Algeria, and serves largely to understand the Algerians 'everyday interactions. Their prior knowledge could be acquired through contact with other Muslims in their country of origin, watching TV, navigating the Internet, or book-reading related to the topic. It could also be formed via comparison between different religions which all fundamentally serve the same purpose of serving positively the human existence. If they could detect similarities, they still have to meet the challenge of their differences. They need to improve their prior knowledge on what is particular to the host country. As seen above, this idea, which agrees with the current study, has already been tackled by Husni and Newman (2015) when referring to idioms as language- and culture- specific on the one hand and on the other, when they have specified that the frequency of religion-based idioms is high in this context. With regard to the meaning-oriented model, the transnational migrant's background knowledge correlates with the exophoric implicational meaning of idioms. The wealthier previous life experiences gained about Islamic modes and practices, the more idiomatic understanding is reached, and the more appropriate production of the Islamic idioms by the transnational newcomers to Algeria.

8. Conclusions

As transnational migration is either short-term or longer-term (see 1), it has distinct objectives, and therefore different language needs. And, as the objective of long-term migrants is generally to integrate in the new speech community: getting a wider social network, finding better job opportunities, feeling more psychological stability, getting involved in the civic engagement, the meaning-oriented model might be an effective tool to become proficient in communication in the host country's language. However, transnational short-term migrants '

(educational, scientific, commercial or political) objective tend to be more specific and needs to be fulfilled in a limited period of time (see 1). It is observed that western Algeria is more exposed to the latter migration more than the former. Many of them face the challenge of communication in a community characterised by high Islamic idiomaticity. Therefore, I might provide below some suggestions that could be a source of their understanding and use of Islamic idioms in daily interactions with in this situation.

8.1. Scientific Production

More advanced language transitionals need to feel sound more natural and more involved in daily interactions in the new country. They need real life dialogues based on more pragmatic resources rather than long detailed semantic-grammatical knowledge. As culture has an important impact on communication and social context where language is employed, misunderstanding may occur among speakers coming from different backgrounds. Producing a booklet with a list of the most frequent CL/DA idioms, for example, could provide an effective guidance particularly to short-term residents in western Algeria. An idioms booklet in which more data is gathered including the idioms collected for the present study can be represented with a functional goal in the form of indirect speech acts (e.g. greeting, thanking, requesting, complaining, persuading), given in a variety of speech events (e.g. engagement/wedding, birth, pilgrimage, funeral, visiting someone), and occurring in different speech situations. Such glossary accompanied by audio transcribed can play the role of providing authentic language for transnationals to communicate more easily with the local population, and also help them achieve the specificity of their objectives in the host country.

8.2. Technology

Unlike ordinary speakers, the meaning-oriented model can be remarkably effective for translation specialists whose task is to negotiate both the semantic-grammatical and pragmatic dimensions to reach a proper translated production in the other's language. It is also their task in collaboration with computer scientists, software developers, or natural language processing specialists to provide special software providing idioms for ordinary speakers and used in context. Real-life dialogues, authentic interactions, daily conversations, contextualised taking-turns can all be related to translation to be in the service of transnational individuals who look for equivalent idioms in particular events and or situations. Sociolinguists, corpus analysts, lexicographers and any other language specialists could also make a valuable contribution to design a quality work in this field. This might be done through web-based technology, computer-assisted translation platforms, or even phone applications to facilitate immediate research.

8.3. Education

As seen in Section 1, transnationalism covers both immigrants to Algeria and those leaving Algeria, or emigrants, whose number is important. According to Duff (2015), both categories of migrants need more attention and space in educational curricular and pedagogical activities in the classroom. Jiménez et al (2009) supports the idea of integrating transnational literacies into the instruction as for transnational learners rather than only relying on school-like practices. In fact, it is "[…] *one* way for teachers to begin to build productive relationships with students" (Jiménez et al, 2009: 16). They also need to "consider that these feelings of belonging, legitimacy, and membership are major issues for […] students from immigrant families" (Jiménez et al, 2009: 16). In this way, they can teach on the basis of the learners' background knowledge (Purpura, 2016): relating the learners' past knowledge to new learning experiences, make their teaching more meaningful, and therefore get their students more motivated and engaged.

9. Bibliographical References

BOUHADIBA, Farouk (1988): *Aspects of Algerian Arabic Verb Phonology and Morphology*, Unpublished PhD thesis, Reading, England.

BOUSSOFARA-OMAR, Naima (2006): « Diglossia », *EALL*, 1, 629-636.

CRYSTAL, David (1999): *The Cambridge Encyclopaedia of The English Language*, 4th ed, Cambridge: Cambridge University Press.

DAVIES, María González (2004): *Multiple voices in the translation classroom: Activities, tasks and projects*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

DUFF, Patricia (2015): «Transnationalism, Multilingualism, and Identity», *Annual Review of Applied Lingusitics*, 35, 57-80. doi: 10.1017/S026719051400018X.

FERGUSON, Charles (1959): « Diglossia », *Language in its Social Context*, 1972, 232-251.

HOWWAR, Montgomery (2013): «Seeking the Nature of Idioms: A Socio-Cultural Study in Idiomatic English and Arabic meanings», *International Journal of Scientific and Research Publications*, 3, 2, 1-3.

HUSNI, Ronak and NEWMAN, Daniel (2015): *Arabic–English–Arabic Translation: Issues and strategies*, New York: Routledge.

JIMÉNEZ, Robert, SMITH, Patrick, and TEAGUE, Brad (2009): «Transnational and Community Literacies for Teachers». *Journal of Adolescent & Adult Literacy.* International Reading Association. 53, 1, 16-26. doi:10.1598/JAAL.53.1.2.

LADO, Robert (1961): *Language testing*, New York, NY: McGraw-Hill.

PURPURA, James Enos (2004): *Assessing grammar*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

PURPURA, James Enos (2016): «Assessing meaning», *Encyclopedia of language and education. Vol. 7: Language testing and assessment*, New York: Springer International Publishing. doi: 10.1007/978-3-319-02326-7_1-1.

PURPURA, James Enos & DAKIN, J. W. (2019): «Assessment of the linguistic resources of communication». In C. Chapelle (Ed.), *The Concise Encyclopedia of Applied Linguistics: Assessment and Evaluation*, Oxford, UK: Wiley, 1-10.

RICHARDS, Jack & SCHMIDT, Richard (2002): *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*. Malaysia: Pearson Education Limited.

YUSUF, Ali (2000): *The Holy Qur'an*. Translation. UK: Wordsworth Editions Limited.

عرموش، أحمد راتب (1988) موطأ الإمام مالك: رواية يحي بن يحي الليثي. لبنان، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع.

MEMORIAS EN DISPUTA: PERFORMATIVIDAD Y CONMEMORACIÓN DE LA REVOLUCIÓN EGIPCIA

TROUBLED MEMORIES: PERFORMATIVITY AND COMMEMORATION OF THE EGYPTIAN REVOLUTION

مشكلة الذكريات: الأدائية وإحياء ذكرى الثورة المصرية

Laura Galián Hernández*

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 30/10/2022 **Aceptado:** 08/06/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 119-135.

Resumen: Este artículo(1) tiene como objetivo indagar y analizar los actos conmemorativos y los efectos performativos de las diversas formas sociales a través de las cuales se han rememorado los sucesos revolucionarios que tuvieron lugar en Egipto en 2011. Dicha lectura se focalizará sobre el concepto de "thawra" (revolución). El sociólogo francés Maurice Halbwachs (2004) constató que la memoria está socialmente construida e influida por diferentes factores sociales. A la hora de ser conmemorado y recordado, el concepto de "thawra" (revolución), así como sus múltiples significados y matices, ha sido recreado e insertado en prácticas mnémicas a lo largo de la última década en Egipto (Erll, 2008). Con el fin de entender la relación entre el recuerdo y la revolución planteamos el siguiente doble objetivo: por un lado, elaborar un análisis conceptual en torno a la noción de "thawra" en la historia moderna de Egipto; y por otro, entender cómo su proceso de memorialización ha dado lugar a narrativas polémicas que deben contextualizarse desde el interior de los procesos performativos de recreación de la "revolución". Esta "obsesión por el recuerdo" (Attallah, 2021) se materializa en una tentativa colectiva de dar nombre a unos acontecimientos que han redefinido la relación del individuo con el colectivo y de aquel con su propio pasado.
Palabras clave: Memoria, conmemoración, revolución, conceptos, Egipto.

Abstract: This article aims to investigate and analyze the commemorative acts and performative effects of the various social forms through which the revolutionary events that took place in Egypt in 2011 have been commemorated. The article will focus on the concept of "thawra" (revolution). The French sociologist Maurice Halbwachs (2004) found that memory is socially constructed and influenced by different social factors. When it comes to being commemorated and remembered, the concept of "thawra" (revolution), as well as its multiple meanings and nuances, has been recreated and inserted into mnemic practices over the last decade in Egypt (Erll 2008). In order to understand the relationship between remembrance and revolution, we propose the following twofold objective: on the one hand, to elaborate a conceptual analysis around the notion of "thawra" in modern Egyptian history; and on the other, to understand how its memorialization process has given rise to polemical narratives that must be contextualized from within the performative processes of re-enactment of the "revolution". This "obsession with memory" (Attallah 2021) materializes in a collective attempt to give a name to events that have redefined the relationship of the individual with the collective and of the collective with its own past.
Key Words: Memory, Concepts, Commemoration, Revolution, Egypt.

* Email: laura.galian@uam.es ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3769-3560

(1) Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de investigación "Representaciones del islam en el Mediterráneo glocal: cartografía e historia conceptuales-REISCONCEP" (RTI2018-098892-B-100), financiado por el programa RETOS de la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

ملخّص: يهدف هذا المقال إلى دراسة وتحليل الأعمال الاستذكارية والآثار الأدائية من مختلف الأشكال الاجتماعية التي تم من خلالها إحياء ذكرى الأحداث الثورية التي جرت في مصر في عام ٢٠١١. هذا المقال يركز على مفهوم "الثورة". وجد العالم الاجتماعي الفرنسي موريس هالبواكس (٢٠٠٤) أنّ الذاكرة تُبنى اجتماعياً وتتأثر بعوامل اجتماعية مختلفة. عندما يتعلق الأمر بالاحتفال والتذكر، فقد تم إعادة صياغة مفهوم "الثورة" ومعانيه المتعددة وفروقه الدقيقة، وإدخاله في ممارسات الذاكرة على مدى العقد الماضي في مصر(إرل ٢٠٠٨). من أجل فهم العلاقة ما بين التذكر والثورة، نقترح الهدف المزدوج التالي: أولا، وضع تحليل مفاهيمي حول مفهوم "الثورة" في التاريخ المصري الحديث، و ثانياً، فهم كيف أدّت عملية الذكرى إلى ظهور روايات جدلية يجب وضعها في سياقها وفي قالب العمليات الأدائية لإعادة تمثيل "الثورة". يتجسد هذا "الهوس بالذاكرة" (عطاالله ٢٠٢١) في محاولة جماعية لإعطاء اسم للأحداث التي أعادت تعريف علاقة الفرد بالجماعة وعلاقة الجماعة بماضيها.
الكلمات المفتاح: ذاكرة، مفاهيم، إحياء الذكرى، ثورة، مصر.

1. Introducción

Con motivo del décimo aniversario de la revolución egipcia, el periódico *Mada Masr*, uno de los pocos medios de comunicación independientes que aún siguen activos en el país, dedicó una serie de artículos de opinión a lo que, según los editores, no podía escapar a "esa sustancia llamada recuerdo" (Attalah 2021). Siendo conscientes de su advenimiento como parte del impulso social de 2011, su objetivo con esta serie de artículos era superar "las fórmulas fáciles del recuerdo nostálgico y/o del lamento trágico" (Attallah 2021). En su lugar, "optan por plantear preguntas como de qué manera el paso del tiempo cambia nuestra comprensión del acontecimiento revolucionario"(2) (Attallah 2021). Es precisamente en la intersección entre el recuerdo, la imposibilidad de escapar de él y la comprensión de la llamada "revolución" donde se focaliza este trabajo de investigación. Nuestra intención es reflexionar sobre cómo los actos conmemorativos y los efectos performativos de las diversas formas sociales a través de las cuales se han rememorado los sucesos revolucionarios que tuvieron lugar en Egipto en 2011 han recreado y resignificado el concepto de "thawra"(3) (revolución) durante y después las revoluciones árabes de 2011-2012.

Tomando como ejemplo el editorial de *Mada Masr*, Lina Attalah, directora y fundadora del periódico, aseguró en uno de los artículos publicados que Walter Benjamin se había convertido en uno de los autores más destacados de su grupo de lectura. La recuperación de Walter Benjamin, por parte de un grupo de jóvenes con capital social y cultural como son los editores de *Mada Masr* y en un contexto como el del Egipto actual, evidencia la necesidad de la sociedad egipcia de pensar colectivamente sobre la forma en que se recuerda y se construye la memoria de la "revolución".

Este trabajo tiene como objetivo avanzar en la comprensión del concepto de "revolución" a través de los estudios de la memoria. Desde esta perspectiva se asume que una aproximación a la historia de los conceptos y a los estudios de la memoria de manera entrelazada nos puede ayudar a vislumbrar el camino, aún no canonizado ni institucionalizado, de los significados y discursos que se están generando sobre las revoluciones de 2011. De esa manera podemos dar cuenta de las dinámicas que se ponen en juego a la hora de rememorar la revolución egipcia de 2011 y los efectos

(2) Todas las traducciones son propias a menos que se especifique lo contrario.

(3) El sistema de transcripción es el empleado por la *Encyclopaedia of Islam* en su tercera edición. Sin embargo, se priorizará la transcripción más conocida de los nombres o conceptos que tengan un uso extendido en castellano.

últimos que estas prácticas mnémicas y conmemorativas tienen en la negociación de sus múltiples significados. Para entender la intersección entre el recuerdo y la "thawra", comúnmente traducida como "revolución" en árabe, nuestro objetivo es doble: por un lado, elaborar un análisis conceptual en torno a la noción de "thawra" en la historia moderna de Egipto; y por otro, entender cómo su proceso de memorialización ha dado lugar a narrativas polémicas que deben contextualizarse desde el interior de los procesos performativos de recreación de dicha "revolución". Para ello, se empleará una metodología de análisis propia que combina herramientas heurísticas procedentes simultáneamente de la historia de los conceptos (Koselleck 1993, 2004, 2012) y de los estudios de memoria (Halbawchs 2004; Asmann 1992; Nora 2008; Erll 2008; Pérez Baquero 2017, 2021).

El artículo está dividido en tres partes: el primero de ellos da cuenta de la genealogía del término "thawra" en la historia moderna de Egipto. El segundo, analiza las prácticas memorialísticas de la última década en Egipto a través del concepto "lugares de memoria" de Pierre Nora (2008). Más específicamente, este segundo apartado se centra en dos de estos espacios mnémicos aparentemente estáticos y permanentes en el tiempo pero que están en constante construcción, destrucción y modificación: los archivos y las plazas. Finalmente, se dedicará el último apartado a las conclusiones.

Las revoluciones tienen una clara dimensión emocional que cruza las fronteras políticas de las mismas, por ello, tienen un importante carácter estético y rompen con el "régimen de historicidad"(4) establecido moviéndose entre dos temporalidades: "rescatan el pasado para inventar el futuro" (Traverso 2021: 21). En este sentido, la necesidad de conmemorar la revolución egipcia se manifiesta como un intento colectivo de interpretar los acontecimientos que conforman ese peculiar momento colectivo, cuyo recuerdo perdura para muchos de tal forma que a su vez implica un reposicionamiento y redefinición esencial del yo y de las posibilidades de la sociedad a la hora de vislumbrar un futuro mientras se representa el pasado.

2. Sobre la revolución: la genealogía de la "thawra"

El término "revolución" es un término moderno. La preocupación sobre su desarrollo, evolución y puesta en práctica ha articulado un campo semántico que ha integrado y alterado las experiencias sociales y políticas de la historia moderna y contemporánea. Para Enzo Traverso (2021) las revoluciones son elementos fundamentales de análisis de la historia moderna y contemporánea. Acuñada inicialmente en el espacio de la ciencia y la astronomía y posteriormente "trasladada" al análisis de los cambios políticos de la edad moderna, la noción de "revolución" ha ido adaptándose a nuevos campos semánticos que han modificado su significado y problematizado su propia definición.

El concepto "revolución" ha estado presente en el vocabulario político desde el siglo XVII, sin embargo, no adquirió el significado de ruptura radical con el que lo conocemos hasta la edad moderna. Este nuevo significado cobra especial importancia en lo que la filósofa Hanna Arendt (1988) denomina el "pathos", es decir la generación de algo nuevo,

(4) En su libro *Regímenes de historicidad* (2007) François Hartog analiza la relación que el historiador establece con el tiempo. El "régimen de historicidad" es una forma de articular las relaciones entre pasado, presente y futuro, o lo que es lo mismo, una forma de vincular "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa".

de algo original. El pathos hace referencia a la novedad en el significado y desarrollo de las revoluciones. Hanna Arendt piensa, cuando reflexiona sobre la revolución dos procesos políticos: la revolución americana, con un carácter más restaurador, y la Revolución Francesa, que da lugar al significado de cambio y ruptura que ha perdurado como significado primario hasta la actualidad. En la intersección entre restauración -como mirada al pasado- y revolución -como mirada al futuro-, es decir, entre el lenguaje y acto político, el pasado y el futuro, se concentran los dos aspectos fundamentales en los que nos queremos detener en este artículo.

El historiador de los conceptos Reinhart Koselleck planteó en 1992 que la palabra y la noción revolución han sido utilizadas dependiendo del contexto y de las circunstancias históricas que rodean al acto del habla. Para Koselleck, denominar a la revolución como concepto no es baladí. La diferencia que establece entre las palabras y los conceptos es clave para entender no sólo su historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) sino también, la entidad e importancia que otorga a la "revolución". Las palabras se convierten en conceptos cuando el campo de experiencia y su significado sociopolítico pasan a formar parte exclusivamente del uso de esa palabra. De esa manera, su significado se colectiviza y deja de tener una autoría concreta (Koselleck 1993: 117). Para el pensador alemán, la revolución es un "*concepto universal* elástico" (Koselleck 1993: 66), es decir, se entiende en cualquier parte del mundo y hay una precompresión sobre el mismo, aunque adquiera significados basados en una experiencia concreta.

El lenguaje aparece para Arendt y Koselleck como ineludible a la hora de entender la revolución. Todo lenguaje es activo y receptivo, es decir "toma nota del mundo, pero al mismo tiempo es un factor activo en la percepción (*Wahrnehmung*), en la cognición (*Erkenntnis*) y en el conocimiento (*Wissen*) de las cosas" (Koselleck 2004: 30). Para Koselleck, el lenguaje es la metodología del análisis de la historia factual. Coadyuva a la comprensión de las experiencias y estado de cosas dadas previamente y se materializa en la forma concreta de los conceptos. Es desde esta perspectiva lingüística a la par que histórica desde la que queremos abordar el estudio del término "thawra" en el acervo cultural árabe. Así mismo, entendemos la revolución, siguiendo al historiador Enzo Traverso como un conjunto de experiencias que se cristalizan en imágenes dialécticas": "en la medida en que surgen en sus contextos peculiares como cristalizaciones intelectuales de las necesidades políticas y de la conciencia (o inconsciente) colectivo" (Traverso 2021: 27).

El término "revolución" en lengua árabe, transcrito como "thawra", ha cargado a lo largo de su historia con una amplia variedad de significados. Procedente de la raíz "thāra": "excitarse; levantarse (polvo); surgir (problema,…)" (Cortés 1996: 150), el término lleva consigo la idea de movimiento repentino. De hecho, uno de sus significados es "entrar en erupción (volcán)", lo que nos retrotrae a la connotación científica y naturalista que en un primer momento tuvo el término, también en el acervo europeo y que coincide con la metáfora de la transición desde la interpretación científica a la experiencia histórica. Gilbert Achcar (2013: 2) sugiere que el término "thawra" en su significado político y social, en un primer momento, se aproximaba más a la idea de "revuelta", es decir, de un movimiento en curso que busca el cambio, que al significado europeo clásico de revolución como ruptura.

En el pensamiento árabe, la idea de revolución aparece con los pensadores de la *nahḍa.* La idea de acción revolucionaria era indisoluble de la creación de una nación

moderna y a su vez de la instauración de la historia como disciplina(5) (Gorman 2003). De hecho, los intelectuales otomanos tomaron como modelo la Revolución Francesa, considerándola como un movimiento que, a pesar de haber surgido en Occidente, se expandiría a lo largo del mundo para llevar consigo la ley del derecho, los derechos naturales y las libertades individuales. Sin embargo, estos primeros pensadores entendían la "revolución" como reforma (*islāḥ*) y la definían como la culminación de un progreso histórico que acabaría con la adopción de la constitución y el fin de mandatos absolutistas (Sabaseviciute 2011: 4). Esta idea de revolución como progreso histórico no es única de los pensadores otomanos, sino que venía de la mano de un concepto concreto de la "historia". En ese sentido, tanto en la tradición intelectual europea como árabe, la revolución era un elemento clave a través del que interpretar la historia moderna, siendo las "leyes de la historia" una de las obsesiones de finales del siglo XIX. En ese momento, el término "thawra" se usaba para hacer referencia únicamente a las revoluciones de contextos europeos. La investigadora Giedre Sabaseviciute considera que, debido a que en aquella época los intelectuales estaban bajo un mecenazgo del sultán, no podían usar un término que en aquel período se relacionaba con el uso de la violencia por motivos políticos y tenía, además, una connotación sectaria. Sin embargo, la revolución nacionalista de ʿUrabī (1879-1882) fue nombrada así por los actores políticos que formaron parte de ella y más tarde aparecerá en las memorias del propio coronel Aḥmad ʿUrabī(6).

Murshid al-Qubbī (2014) considera que, sin embargo, el momento clave para entender la obsesión del pensamiento árabe contemporáneo con las revoluciones llega a partir de la década de los cincuenta. Hasta el punto de que el pensador argelino Muḥammad Arkūn definió esta época como "la etapa de los intelectuales revolucionarios árabes" (Arkūn 1999: 15). Tanto es así que, el debate sobre el término "revolución" en la historia moderna de Egipto se produce, sobre todo, a partir de 1952 y tiene como objetivo nombrar no sólo los acontecimientos que estaban teniendo lugar cuando los oficiales del ejército –Oficiales Libres– dieron un golpe de Estado que resultó en la abdicación del rey Faruq, sino también a la revolución nacionalista de 1919(7). A pesar de que los levantamientos sociales y políticos de 1919 y 1952 se conocen como revoluciones, existe aún un acalorado debate sobre cómo nombrarlos. Esta discusión se dirimió principalmente entre los miembros del Partido Nuevo Wafd (*al-Ḥizb al-Wafd al-Djadīd*) –cuya línea ideológica procede de los eventos de 1919 e interpretan que en 1952 hubo un golpe de estado– y los naseristas, quienes leen los sucesos de 1919 como un levantamiento burgués (Sabaseviciute 2011: 2).

(5) MuḤammad Ibrahīm Sabrī (1890-1978) fue uno de los pioneros en instaurar la historia como disciplina moderna en Egipto. Educado en la Sorbonne, su libro *La Révolution égyptienne* (1919), fue una de las primeras interpretaciones nacionalistas de la revolución de 1919 y marcó un punto de inflexión en el estudio histórico de las revoluciones como "sujeto" de la historia.

(6) En el propio título de sus memorias Ahmad ʿUrabī utiliza tanto el término "nahḍa" como el término "thawra" casi como sinónimos. Así mismo, da a entender que se conocía ya, en el momento de escribirlas en 1882, a la revolución de ʿUrabī como tal: *as-Sitār ʿan al-ʿasrār fī l-nahḍa al-miṣriyya al-mashhūra bi l-ʿurabiyya.*

(7) No será hasta el final de la Segunda Guerra Mundial cuando se empiece a publicar sobre los sucesos de 1919 y la revolución de ʿUrabī. Será el historiador ʿAbd al-Raḥmān Rifāʿī (1889-1966) quien escribirá por primera vez sobre el levantamiento nacionalista de 1919 como "revolución" en su libro *al-Thawra 1919. Tārīkh miṣr al-qawmī min 1914 ilà 1921* (1946), a excepción de, como mencionábamos en la nota anterior, el libro *La revolution égyptienne* (1919) de Muḥammad Ibrāhīm Ṣabrī.

No fue hasta 1952 cuando la historiografía otorgue al término "thawra" el sentido de ruptura que tiene actualmente. De esa manera, la revolución de 1919 empezó a entenderse en términos negativos, como un proceso de ruptura que no concluyó y cuya última expresión tuvo lugar con el derrocamiento de la monarquía por los Oficiales Libres en 1952. Desde este prisma, los Oficiales Libres se vieron a sí mismos como los continuadores de un proceso histórico de largo recorrido. Dicho proceso había empezado en 1798 con la Revolución Francesa. Continuó en 1882 con la revolución de 'Urabī, y posteriormente con los levantamientos de 1919 que no habían acabado con un régimen de dominación. Y finalmente culminó con la derrota de la monarquía y el antiguo régimen en 1952. Es en este momento de surgimiento de una nueva historiografía naserista cuando el término "thawra", asegura la investigadora Giedre Sabaseviciute (2011: 8), adquiere su significado de ruptura y de proceso de cambio político, y, por lo tanto, recoge el campo semántico del concepto europeo. Podemos comprobar cómo la existencia de narrativas en disputa sobre la "revolución" en la historia moderna y contemporánea de Egipto ha establecido nuevos significados y regímenes de historicidad al concepto. Estas narrativas y memorias en conflicto sobre el significado y el campo de experiencia de la "thawra", fueron las que se pusieron en juego durante 2011 y durante su proceso de conmemoración y memorialización en los años posteriores.

3. La memorialización de la revolución del 25 de enero

No son los eventos acaecidos en y/o desde 2011 y que se han nombrado como "la revolución del 25 de enero" los que nos interesan en este trabajo. Es decir, no es el discurso histórico, o el "hecho histórico" el objeto último de esta investigación. Sí lo son, sin embargo, las narrativas compartidas sobre el propio "hecho", es decir, la memoria, y en concreto, la memoria colectiva. El sociólogo francés Maurice Halbwachs acuña en 1924 la noción de "memoria colectiva" en oposición al discurso histórico y considera que existen dos tipos de memoria: la memoria viva, es decir, la memoria que se produce a través de las relaciones humanas, y la memoria muerta, es decir, la historia. La historia, por lo tanto, solo es posible como objeto de estudio cuándo el evento ha perdido, con el paso del tiempo, su pervivencia como recuerdo colectivo. Este recuerdo colectivo da cuenta de los mecanismos a través de los cuales los grupos humanos han interiorizado e interpretado su pasado para de esa manera articular y dar sentido a sus experiencias presentes. Mientras la memoria "al funcionar como eje de una continuidad narrativa de recuerdos compartidos, sirve como principio de identidad colectiva" (Pérez Baquero 2017: 42), la historia es diacrónica y hace referencia a un pretérito lejano, fuera del recuerdo colectivo. En sentido general, desde los estudios de la memoria, se ha cuestionado y puesto en duda el binomio historia-memoria como dos caras opuestas de la misma moneda, siendo la historia comúnmente entendida como el objeto de estudio del pasado objetivo y la memoria como una representación parcial de este pretérito.

El concepto de memoria colectiva de Halbwachs ha sido ampliamente analizado en la sociología y la teoría cultural. El estudio de la memoria ha surgido como un fenómeno internacional que integra elementos muy dispares de prácticas que van desde la celebración de festividades y conmemoraciones, a la creación de memoriales, archivos, museos, monumentos, libros de texto y una amplia variedad de artefactos culturales. El "boom de la memoria", en palabras de Huyssen (1995), en la sociedad y la academia, es evidente en numerosos contextos europeos y occidentales, sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial. Y se acentuó en los años setenta y ochenta debido a los procesos de

globalización. Sin embargo, esta obsesión por el recuerdo, por recuperar ese pasado que no pasa, no ha sido tan evidente en los contextos árabes del sur del Mediterráneo, o por lo menos, no con la intensidad que se han vivido tras los procesos políticos y sociales de 2011 en adelante(8). Sune Haugbolle (2019: 2) considera que 2011 supuso un punto de inflexión en la manera en que la academia se aproximó a las cuestiones relativas al recuerdo, la memoria y las historias de las revueltas fuera de los marcos nacionales e institucionales, si bien sitúa en los años 90 la emergencia de los estudios de la memoria en relación con el mundo árabe e islámico.

La producción de la memoria es un proceso fluido, en constante evolución y desplazamiento que requiere interacciones entre personas, medios, contenidos y prácticas mnémicas más allá de los soportes institucionales. Es este lenguaje informal y vernáculo el que media la memoria en la articulación de las narrativas sobre el pasado común. Las representaciones simbólicas en los medios de comunicación de masas, el cine, los documentales, las series de televisión, la fotografía, el arte plástico, así como los diferentes soportes actuales para la difusión de contenido, nos ayuda a pensar en la memoria como producto cultural y como proceso interconectado, y no sólo como el resultado de las interacciones sociales, como hacía Halbwachs. Con esta idea, Astrid Erll (2008) avanza en la construcción de un conjunto de categorías que nos permiten entender la memoria como un elemento enraizado en la cultura en lo que denomina como "memoria cultural" o "culturas de rememoración". Para Erll, la memoria cultural no viene impuesta desde las élites o el poder político del estado-nación, sino que forman parte de ella todos los discursos, tanto el historiográfico y oficial como los testimonios personales basados en la experiencia, que viaja y transciende las diferentes fronteras: nacionales, epistémicas, físicas, etc. Por ello, tanto los textos literarios canónicos como los productos culturales de masas (televisión, series etc.) son susceptibles de ser estudiados desde esta perspectiva.

Los conceptos de memoria cultural o culturas de la rememoración y memoria política son especialmente interesantes para entender los discursos y procesos mnemónicos de la revolución en Egipto en los años posteriores a 2011. Siguiendo la línea de trabajo de Jan y Aleida Assmann (1992) quienes trazan un salto desde la memoria comunicativa como discursos de cercanía directos, dados en un espacio y tiempo cercano y con un alto componente afectivo, la memoria cultural se basa en artefactos y medios que rompen con esta cercanía diacrónica y personal en la rememoración del pasado. La aproximación de Astrid Erll (2008) trasciende las fronteras del tiempo y el espacio y considera que estas memorias culturales ya sean locales, nacionales o transnacionales, coexisten y se adaptan entre ellas de manera fluida, dinámica e híbrida.

Nuestro objetivo es destacar las complejidades, similitudes y diferencias en la construcción discursiva de las memorias en disputa en relación a la revolución del 25 de enero para entender cómo se ha representado, interpretado y reconceptualizado el concepto de "thawra". Para ello planteamos un enfoque comparativo de las narrativas que han interactuado y lo siguen haciendo en la construcción de esta memoria y de cómo, en última instancia, están coadyuvando a introducir nuevos campos de experiencia al propio concepto. A priori, privilegiamos dos narrativas que parecen opuestas y homogéneas,

(8) Sune Haugbolle (2019) sitúa la emergencia de los estudios de la memoria en relación a la historiografía sobre el mundo árabe en los años 90 con el trabajo de Ted Swedenburg, *Memories of Revolt* (1995) sobre la rebelión palestina de 1936-1939; y con el trabajo de la antropóloga francesa Jocelyne Dakhlia, *L'Oubli de la cité* sobre la memoria local en el sur de Túnez a través de historia oral.

pero que no lo son en absoluto: la del Estado egipcio tras el golpe de Estado de 2013 y la de los actores sociales que formaron parte en los acontecimientos y que se autodenominaron como "thuwwār" o "revolucionarios". Privilegiar estas dos narrativas memorialísticas no obvia la existencia de otras muchas en la construcción de la memoria colectiva y cultural del 25 de enero y en las formas en las que se relacionan e influyen entre sí. De esta manera, entendemos la memoria como un fenómeno discursivo, a través del lenguaje y prácticas en procesos memorialísticos que interpretan, alteran, modifican y se disputan el significado o los significados colectivos de "la revolución". Estas prácticas mnémicas se materializan en el espacio público, como un lugar maleable y en constante construcción, donde los grupos no se limitan a articular sus posiciones previamente establecidas, sino que emergen a través de sus interacciones con los demás. Es decir, en esta negociación espacial de la puesta en práctica de sus actos mnemónicos se construyen y redefinen los individuos en su relación con el colectivo y este, a su vez, con su propio pasado.

En el caso de Egipto, las prácticas memorialísticas que comenzaron durante el transcurso de los propios eventos de 2011 permitieron dar nombre, definir y, sobre todo, pensar en un futuro prefigurado en el presente mientras buscaban en el pretérito referentes y una tradición propia a través de la que poder definirse como grupo. Para analizar estos procesos de memorialización en la construcción de una memoria cultural sobre la revolución, vamos a analizar dos ámbitos o "lugares de memoria", utilizando el término de Pierre Nora (2008), es decir, los lugares donde se cristaliza, expresa y performa la memoria colectiva: los archivos y las plazas.

Para que un lugar se convierta en "lugar de memoria" es necesario que conserve su condición de encrucijada, que sea visitado y constantemente remodelado y modificado, conservando así su capacidad para perdurar en el tiempo. Un monumento abandonado dejaría de ser un "lugar de memoria", para pasar a ser, en el mejor de los casos, un mero recuerdo.

Los lugares de memoria son, ante todo, restos. La forma extrema bajo la cual subsiste una conciencia conmemorativa en una historia que la solicita, porque la ignora. Es la desritualización de nuestro mundo la que hace aparecer la noción. Aquello que segrega, erige, establece, construye, decreta, mantiene mediante el artificio o la voluntad una colectividad fundamentalmente entrenada en su transformación y renovación, valorizando por naturaleza lo nuevo frente a lo antiguo, lo joven frente a lo viejo, el futuro frente al pasado. Museos, archivos, cementerios y colecciones, fiestas, aniversarios, tratados, actas, monumentos, santuarios, asociaciones, son los cerros testigos de otra época, de las ilusiones de eternidad (Nora 2008: 24).

Son estos "restos", construidos por una colectividad frente a lo viejo, lo antiguo o la tradición, del futuro frente al pasado, los que queremos analizar en este artículo. Concretamente, nos centraremos en dos "lugares de memoria": los archivos y las plazas. Creemos que estos dos lugares de memoria de la revolución son especialmente interesantes porque han sido espacios tradicionalmente ocupados por el poder y, sin embargo, en este contexto, han sido disputados y renegociados por los diferentes actores políticos que formaron parte del contexto revolucionario. Además, en ambos espacios se contestan y disputan las memorias de un pretérito cercano que aún está por consolidar.

3.1 Archivos

El historiador egipcio Khaled Fahmy tuvo un papel fundamental en la relevancia que los archivos tuvieron desde el inicio del proceso revolucionario en Egipto. Poco después del levantamiento de 2011, Khaled Fahmy fue nombrado coordinador, por el Director de los Archivos Nacionales egipcios, de un proyecto que tenía como objetivo archivar la revolución. Es importante señalar que los Archivos Nacionales egipcios se han caracterizado por su opacidad y acceso limitado a historiadores y personas interesadas(9). El objetivo del proyecto, donde Fahmy fue encargado de seleccionar a un comité para documentar la revolución del 25 de enero, era agrupar el mayor número de documentos (desde informes oficiales, historias de vida, testimonios, fotografías, periódicos, artículos, dibujos) en diversos formatos, para dar cuenta de los eventos que estaban teniendo lugar. El comienzo de un proceso de tal envergadura supuso un momento de duda donde surgieron grandes preguntas relativas al trabajo archivístico, por un lado, y al propio concepto de revolución, por otro: ¿qué tipo de materiales se incluirían en este archivo? ¿en qué formatos? Si se digitalizaban los materiales, según se había prometido al profesor Fahmy, ¿qué protocolos digitales se seguirían para proteger el almacenamiento? ¿quién y cómo podría acceder al material?

Estas preguntas, que surgen frente a la prefiguración del archivo documental como garante de la memoria, por un lado, pero también de la distancia epistémica entre la memoria y la historia, por otro, están atravesadas, como en todo proceso de construcción de un archivo, "por intereses, fuerzas y afectos que tienen su origen particular en la memoria colectiva" (Pérez Baquero 2021: 51). Bajo esta premisa, estaba claro que el proyecto de construcción de un archivo de la revolución en los Archivos Nacionales auspiciado por las autoridades tenía sus días contados ya que no garantizaba el anonimato y preservación necesarias para tal efecto. El problema, según el propio Fahmy, se debió a dos razones fundamentalmente: la primera, la sospecha de la población de que cualquier testimonio personal podría ser utilizado en su contra por parte del régimen, lo cual se tornó una realidad poco tiempo después; y la segunda, la falta de accesibilidad a los archivos nacionales, algo que no era único del momento, aunque sí se dificultó tras el golpe de estado de 2013 (Amer 2018).

Esta experiencia temprana de fracaso en la construcción de un archivo de la revolución auspiciado desde el poder político atestiguó que el proceso de memorialización de la revolución era susceptible de convertirse en un lugar de disputa entre diferentes memorias, es decir, un "lugar de memoria". Desde el inicio de la revolución, el archivo, o más bien, la archivística, se constituyó como un arma indispensable en la construcción de la memoria revolucionaria. Tradicionalmente el archivo ha sido el garante de preservar la palabra por escrito, pero en la actualidad, también las fuentes orales, sonoras y visuales han pasado a formar parte de este "makhzen" del pretérito. De esa manera, la memoria, de carácter etéreo, tiene un medio a través del que consolidarse y convertirse, con el tiempo, en historia.

(9) La relación del Estado egipcio con los archivos ha sido, desde su creación, problemática. En ocasiones ha destruido intencionadamente su contenido, particularmente en momentos de crisis políticas, con el objetivo de cubrir crímenes de Estado como sucedió durante las revueltas del pan en 1977 cuando el presidente Anwar Sadat ordenó la quema de los documentos de estado desde 1970. Amer (2018): «Memory and Revolution: How Have Web-Based Art Platforms Contributed to Preserving January 25?».

Los esfuerzos por recopilar, conservar y organizar los materiales históricos relacionados con la revolución se convirtieron rápidamente en un asunto primordial para los diferentes actores políticos, sociales y culturales del momento. Así surgieron diferentes iniciativas con el objetivo de contrarrestar la narrativa propagandística de la revolución patrocinada por el Estado. Estas iniciativas nacían con diferentes objetivos, pero con una idea común: preservar la memoria de la revolución más allá de los tentáculos del régimen. Una de ellas, "Lan Nansahom" (No los olvidaremos)(10) fue un proyecto que se encargó de recopilar información bibliográfica e imágenes de aquellos que fueron asesinados y heridos durante las protestas de 2011. Otro de los proyectos más innovadores y duraderos de archivo de la revolución es "Tahrir Documents" (Documentos de Taḥrīr)(11). Se trata de un archivo físico y digital en acceso abierto que contiene actualmente 567 documentos en árabe escaneados en PDF, traducidos al inglés y disponibles online (se recopilaron y tradujeron entre marzo de 2011 y mayo de 2012). La iniciativa surgió de un estudiante de doctorado de la Universidad de Chicago, Camerun Hu, que en ese momento se encontraba haciendo trabajo de campo en El Cairo y comenzó a recopilar panfletos, posters, octavillas y diferentes materiales que se distribuían en los espacios revolucionarios de la ciudad. Muchos de estos documentos eran impresos y distribuidos por nuevos partidos políticos u organizaciones que emergieron durante el proceso revolucionario. Hu consiguió reunir a un grupo de estudiantes para ampliar su labor y así fue cómo surgió la iniciativa que actualmente se encuentra alojada en la Library Special Collections de la Charles E. Young Research Library de la Universidad de California, Los Ángeles (Thompson, Drumsta y Saba 2019)(12). El proyecto, que surgió como un trabajo de traducción documental, pronto transcendió sus propios objetivos(13). Para sus creadores, la sorpresa llegó rápidamente al darse cuenta del valor de la narrativa revolucionaria que traslucían aquellos documentos y de su discurso contra hegemónico, pero también de su valor estético y lingüístico. Este lenguaje contrarrestaba al difundido en los medios de comunicación, en el ámbito institucional e incluso en la esfera internacional.

Engarzando con los valores revolucionarios de colectivización, antijerarquía y antiautoritarismo, se fundó en 2018 otra de las iniciativas archivísticas de salvaguarda de la memoria revolucionaria: 858. Arshīf Thawrī (858. Archivo revolucionario)(14), creada por el colectivo de difusión audiovisual Mosireen. Mosireen fue un colectivo de artistas, directores, actores, escritores y activistas fundado en 2011. Su nombre procede del árabe y es un juego fonético con las palabras "determinado" y "egipcio", una metáfora para dar sentido a la determinación de los egipcios durante la revolución del 25 de enero. Con teléfonos móviles y cámaras de más y menos calidad, el colectivo Mosireen ha documentado las protestas sociales y los abusos policiales desde 2011, aunque su

(10) Actualmente su página web no funciona, pero se puede ver parte de su trabajo de recopilación y archivo en su página de Facebook: shorturl.at/mnrx5

(11) Véase: https://www.tahrirdocuments.org/

(12) No hemos encontrado información de cómo y cuándo se trasladaron los documentos de Tahrir Documents a Estados Unidos. Entendemos que este proceso ha sido esencial para evitar la censura del actual gobierno egipcio y evitar así el desmantelamiento del archivo. Sin embargo, esta es sólo una hipótesis que es necesario verificar.

(13) De hecho, el énfasis en la traducción al inglés ha hecho que el buscador del archivo de documentos obvie el árabe como lengua de investigación, lo que dificulta la labor del investigador para poder buscar conceptos o términos en árabe. Además, las traducciones tienen algunos problemas de inconsistencias con la transcripción del árabe al inglés, lo cual, dificulta también la labor del investigador.

(14) Véase: https://858.ma/ [Consultado el 11/04/2022].

presencia en el espacio público se evidenció principalmente en julio de ese mismo año en lo que denominaron la segunda ocupación de la plaza. El colectivo, que se presentaba como una plataforma de comunicación colectiva, comunitaria, surgida de la sociedad civil, intentó contrarrestar la narrativa hegemónica sobre la revolución egipcia del discurso político dominante. Y creó un archivo audiovisual años después (cuyo material ya estaba alojado en gran medida en Youtube y otras plataformas) conocido como el proyecto *858. Arshīf Thawrī*. El número 858 hace referencia a las horas de metraje del archivo, es decir, las horas de material audiovisual y de imagen.

858 es un archivo revolucionario. No es, por supuesto, el único archivo que recopile las voces de la revolución, ni puede llegar a serlo. El archivo es una colección de nuestras narrativas y los hechos que compartimos en y por la revolución. Elegimos grabar todo, coger nuestra cámara, fotografiar y encontrarnos con personas a los que hacer preguntas. El archivo *858* es una herramienta que nos ayuda en la lucha por la historia y a aferrarnos a un sueño de futuro (Mosireen 2018).

En la propia descripción del archivo en su página web se pueden entrever algunas de las grandes cuestiones que atraviesan la reflexión sobre su creación y objetivos. Se describe como un "archivo revolucionario", y no como un archivo de la revolución. Esta distinción es importante porque implica una idea de qué es la revolución, por un lado, y de qué connotación tiene el adjetivo "revolucionario", por otro. De esa manera, cuestiones relativas a la autoría o los límites del contenido audiovisual que puede formar parte de éste, han sido parte de la reflexión durante su puesta en marcha (Mada Masr 2018).

El carácter efímero del formato, la inmediatez de la censura y la eliminación y desaparición de los archivos digitales son algunos de los problemas a los que se enfrentan estas plataformas de salvaguarda de la memoria online. Al tiempo que intentan preservar, y en cierto modo, santificar la "la revolución", estos archivos imponen y crean una narrativa concreta (Amer 2018). Khaled Fahmy, en una mesa redonda organizada en 2012 en la Universidad Americana de El Cairo –en la que participaban el profesor ʿAmad Abū Ghāzī(15), profesor de archivística de la Universidad de El Cairo y exministro de cultura, y el colectivo Mosireen– preguntó de manera certera mientras dialogaban sobre los archivos: "¿qué es la revolución?"(16).

La idea del archivo como institución va en contra de la idea de revolución, esto quiere decir que el archivo es autoridad. Y el documento también es autoridad. Que el archivo sea autoridad quiere decir que reproduce la autoridad en la sociedad a través de los documentos que alberga"(Fahmy 2012).

(15) ʿAmad Abū Ghāzī (Cairo, 1955) es profesor de archivística de la Universidad de El Cairo y sirvió de Ministro de Cultura desde marzo hasta noviembre 2011, cuando presentó su renuncia en protesta por la represión policial de las protestas. Procede de una familia cercana al arte, la cultura y la ciencia en Egipto. Su padre, Badr al-Dīn Abū Ghāzī fue un crítico de arte y Ministro de Cultura entre 1970 y 1971; y su madre era la artista Reaya Helmi. Asimismo, su tío era el famoso escultor Maḥmūd Mokhtar.

(16) El video de la mesa redonda ha estado disponible online en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=yELkju80_yg&t=2s . Sin embargo, hemos observado que actualmente han restringido su visionado. Hemos referenciado el video en las referencias bibliográficas como: Fahmy, Khaled (2012): «Archiving the revolution. Panel discussion», *Khaledfahmy.org* [en línea], disponible en: https://khaledfahmy.org/en/2012/11/21/archiving-the-revolution/ [consultado el 15/05/2021].

Para ʿAmad Abū Ghāzī, existe una contradicción indisoluble que surge de la imposición de la lógica de los archivos que, mientras intentan subvertir un régimen de conocimiento particular, al ser un proceso sistemático, se adhieren a otra estructura o régimen de conocimiento. Para el exministro, no sólo el archivo es autoridad, sino que, sobre todo, la construcción de los archivos es un proceso contrarrevolucionario, ya que son las personas encargadas las que deciden qué forma parte y qué no de este archivo (Fahmy 2012).

De esta manera, estos archivos, que dependen de diferentes fuerzas políticas e ideológicas, modulan y configuran los límites de qué puede ser preservado y qué no, y en última instancia, resignifican la "la revolución" como proceso histórico, político, social y también, lingüístico.

3.2. Las plazas

La plaza pública es un elemento de construcción urbano cuyas características históricas, identitarias y simbólicas la convierten en un lugar de conmemoración y memoria. La ocupación de la Plaza Tahrir el 25 de enero de 2011, día fijado para la celebración del Día de la Policía en Egipto, se convirtió en el símbolo mundial de las revoluciones árabes y tuvo un reflejo transnacional cuyo eco se pudo apreciar en la organización y dinámica de otras plazas a nivel mundial: en España con la Puerta del Sol, en Grecia con la Plaza Sintagma, en Turquía en Gezi Park etc. En un contexto de globalización, la plaza representa una cierta permanencia en el espacio y el tiempo y rompe con la lógica de los no-lugares que surgen con la modernidad capitalista (Levy 2012: 156). El individuo crea una identidad personal y social en los espacios que habita y de esta manera las plazas, fuera del tránsito de otros espacios, como las calles o avenidas, representa lo estático, lo permanente:

> […] sin embargo, la diferencia esencial entre un parque público y una plaza pública es que, en la plaza, el ciudadano no está conectado con las manifestaciones de la naturaleza, sino con el corazón de la cultura urbana, su historia y su memoria (Levy 2012: 157).

Por ello, la ocupación de la Plaza Tahrir trajo consigo una reflexión sobre la historia y la memoria de los movimientos sociales en su lucha histórica contra el poder colonial y poscolonial en Egipto, sobre todo desde la revolución de 1952. La convergencia de los participantes en este espacio urbano hunde sus raíces en su localización estratégica y su simbología histórica. La Plaza Tahrir tiene una larga historia como símbolo de contención política y movilización ciudadana en el país. Su nombre actual lo recibe tras la Revolución de 1952 y alude a la liberación de Egipto del control británico. Desde entonces, la plaza ha sido el espacio de encuentro y disputa política más visible del país, donde han convergido las protestas estudiantiles de finales de los años 70, los levantamientos por el pan de 1977 y las manifestaciones contra la guerra de Iraq de 2003.

La Plaza Tahrir, siguiendo con la noción de Nora, ha sido un "lugar de memoria" de la "revolución", o más bien "las revoluciones". Pero también un espacio de negociación y disputa de sus memorias en competición. Los diferentes monumentos conmemorativos que se han erigido en Tahrir a lo largo de la última década atestiguan su carácter simbólico y cristalizan el concepto de "revolución" a través de su memorialización por parte de los

diferentes actores políticos. La batalla sobre la memoria de este espacio simbólico de la revolución ha formado parte de la redefinición de su significado actual.

Desde 2011, Tahrir se ha utilizado como espacio para honrar y conmemorar a las víctimas de la violencia y para reclamar justicia. Durante los meses sucesivos a enero de 2011, Tahrir se convirtió en el epicentro de diferentes marchas cuyo objetivo era honrar la memoria de los activistas asesinados durante las protestas, así como conmemorar los grandes hitos de la revolución durante los meses anteriores. Ese mismo año, unos meses después del comienzo de los levantamientos, se construyó un primer monumento con imágenes de los mártires (*shuhadāʾ*) que perdieron la vida durante las protestas(17). Este primer monumento fue rápidamente desmantelado por las autoridades en un continuo proceso de "memoricidio" es decir, de borrar cualquier rastro de la memoria colectiva de la revolución. El 2 de diciembre de 2011 se organizó una marcha cuyo propósito era recordar a las 42 personas que perdieron la vida durante los enfrentamientos en la calle Muḥammad Maḥmūd, junto al Ministerio del Interior, y pedir el fin del liderazgo militar, encargado de la gestión del país en ese momento. La marcha consistió en la representación de un paso fúnebre donde los asistentes transportaban ataúdes de los mártires y muchos participantes llevaban un parche en el ojo, en solidaridad con aquellos que lo habían perdido por el impacto de proyectiles durante las protestas(18). Más tarde, en enero de 2012, durante la conmemoración del primer aniversario de las protestas, los activistas construyeron un obelisco que llevaba inscrito los nombres de todos los mártires de la revolución (Barsalou 2012).

Mientras los así llamados "revolucionarios" recordaban a los mártires, es decir, aquellos ciudadanos que formaban parte del *shaʿab* (pueblo) y que luchaban en contra del régimen o Estado profundo, el Estado erigía sus propios monumentos para resignificar qué formaba parte de la revolución e incluían, también, a los agentes de las fuerzas de seguridad del estado, policías y militares. En 2013, poco después del golpe de Estado del 3 de julio, un nuevo monumento se erigía para honrar a aquellos que murieron durante el derrocamiento de Hosni Mubarak en 2011 y Mohamed Morsi en 2013.

2013 marcó un punto de inflexión en el significado y el campo de experiencia de la "revolución" en Egipto. Mientras que anteriormente había servido para nombrar al proceso político y social que llevó al derrocamiento de Hosni Mubarak y que luchaba contra el buró político y militar en el país, desde el 3 de julio de 2013 la "revolución" pasó a englobar a toda acción que tuviera como propósito luchar contra la desestabilización del país desde un punto de vista institucional y del Estado. En este sentido, los Hermanos Musulmanes o cualquiera que fuera sospechoso de oponerse al régimen o sus representantes, es decir, la policía o el ejército. El monumento de la Plaza de Tahrir de 2013 simbolizó y materializó este nuevo significado de la revolución, que en esta ocasión englobaba no sólo los sucesos de 2011 y 2012, sino también al movimiento que dio lugar a las manifestaciones contra el gobierno democrático del presidente Mohamed Morsi del Partido Libertad y Justicia y que acabó con su derrocamiento el 3 de julio de ese año(19).

(17) Véase la imagen aquí: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f7/Martyrs_memorial_in_Tahrir.jpg

(18) Véase la imagen aquí: https://www.flickr.com/photos/drumzo/6448277273/in/photostream//

(19) El movimiento "Tamarrud" (rebelión) se formó en abril de 2013 para protestar contra las políticas del gobierno de Mohamed Morsi y de su partido, Libertad y Justicia. El objetivo del movimiento era tener más de 15 millones de firmas antes del 30 de junio, día del aniversario del gobierno de Mohamed Morsi, para pedirla celebración de elecciones anticipadas. El movimiento acabó con una

A este monumento le siguió un segundo memorial en conmemoración a la policía y los militares junto a la Plaza Rābiʿa al-ʿAdawiyya, epicentro del "incidente más sangriento de la historia reciente de Egipto" según Amnistía Internacional el 12 de agosto de 2013 (Amnistía Internacional 2015). Este monumento, erigido en noviembre de 2013, tres meses después de la masacre, fue el culmen de un proceso de limpieza, remodelación y eliminación de todo resto de la acampada y los enfrentamientos que tuvieron lugar en la plaza. El memorial, una estatua minimalista hecha en mármol, muestra dos manos unidas, símbolo del ejército y la policía, formando una órbita entorno a una esfera que representa al pueblo egipcio (Rashwan 2013). El monumento fue recibido con estupefacción por parte de los vecinos del barrio que lo percibieron como una provocación.

Siguiendo esta misma lógica, a principios de 2020, un obelisco de Ramsés II (a pesar de las críticas de muchos arqueólogos) se erigió en la Plaza de Tahrir. Como hemos visto, no era la primera vez que el símbolo del obelisco aparecía como monumento conmemorativo y memorialístico en la plaza, ya que, en 2012, los activistas erigieron uno para conmemorar el primer aniversario de la revolución. Mientras que el elemento faraónico servía a los activistas para aglutinar a los diferentes sectores de la sociedad egipcia y dejar de lado el sectarismo que el régimen trataba de explotar, el obelisco de 2020 ha servido para afianzar la identidad faraónica, epítome del nuevo régimen y símbolo de la lucha contra el islamismo en la construcción de un "nuevo egipcio"[(20)]. Así mismo, el nuevo obelisco simboliza la libertad y constancia del pueblo egipcio tras la revolución de 1919 y 2011, pero se ha constituido en un símbolo de los egipcios y su libertad conseguida tras "la revolución del 30 de junio", como se puede leer en el propio obelisco (Ebrahim y Lewis 2020).

La narrativa del Estado egipcio construye un relato que tiene como objetivo borrar la memoria de la revolución y así construir una propia de acuerdo con sus propios intereses. El "memoricidio", como apuntábamos anteriormente, es un elemento clave de la contrarrevolución y de la disputa memorialística por parte del ejército golpista. Como término, acuñado por el historiador y médico franco-croata Mirko D. Grmet para definir la destrucción intencional de la memoria y de la cultura del "Otro", se ha utilizado en el análisis de diferentes contextos históricos (la *nakba* palestina, la revolución siria etc) y sigue siendo de total actualidad (Ramos Tolosa 2015; Spadoni 2022). Por ello, resulta especialmente interesante para el análisis de la disputa memorialística de la revolución en Egipto.

4. Conclusión

Si algo ha marcado el cambio conceptual de la "revolución" en Egipto en la última década ha sido el revisionismo histórico al que se ha visto sometida su historia contemporánea por parte de la sociedad civil, por un lado, y del nuevo régimen, por otro, al poner en duda la narración a partir de la cual se observa el pasado cercano de 2011,

manifestación masiva el 30 de junio que fue el antecedente y la excusa que dio lugar al golpe de Estado del 3 de julio, liderado por el general Abdel Fattah al-Sisi y una coalición, con el fin de derrocar al presidente electo.

(20) En el artículo "al-ḥarb ʿalà l-hawiyya", Muḥammad Kamāl, periodista cercano a la oficina del Presidente ʿAbd al Fattaḥ al-Sīsī, describe la guerra sobre la identidad egipcia como un campo de batalla entre el régimen y los islamistas y cree necesaria la construcción de una identidad nacional fuerte en contra de las amenazas que la están poniendo en entredicho. Véase: Kamāl, Muḥammad. 2014. "al-ḥarb ʿalà l-hawiyya". *Al-Masry al-Youm*. https://www.almasryalyoum.com/news/details/589201

pero también, los eventos de 1952 y 1919. La memoria de la revolución ha cambiado a lo largo de esta última década, también en los libros de texto, que, aunque no han sido objeto de análisis de este estudio, forman una parte imprescindible de esos "lugares de memoria" donde se renegocian las narrativas de la memoria revolucionaria. En abril de 2011, un comité formado por expertos tuvo el objetivo de desarrollar nuevos temas sobre la revolución del 25 de enero para incorporarlos en las guías docentes y libros de texto. Mientras que para 2013-2014 no hubo ningún cambio significativo a este respecto, en 2021, la memoria de la revolución - ya fuera entendida como una lucha contra el estatus quo del régimen de Mubarak, como una lucha contra la islamización del país de los Hermanos Musulmanes - fue eliminada totalmente de las guías docentes y los libros de texto tras un cambio radical por parte del Ministerio de Educación (Maḥmūd 2021).

Como sucedió con los Oficiales Libres tras su golpe de estado en 1952, el régimen de ʿAbd al-Fattāḥ al-Sīsī se ha enfrascado en el proceso de redefinir el significado de la revolución. Aunque existe un reconocimiento de 2011 como un estadio más del proceso revolucionario, los eventos del 30 de junio de 2013 fueron, de acuerdo con esta narrativa, los pasos finales para la consecución de la libertad del pueblo egipcio. En sus prácticas mnemónicas, las políticas de la memoria han exacerbado un nacionalismo que continúa con la línea de la era de Sadat y que combina "el trasfondo antioccidental de los naseristas y un tono explícitamente antiislamista" (Adly 2014). Por otro lado, las víctimas y supervivientes de la represión policial conmemoran la revolución para obtener el merecido reconocimiento y promover la recuperación social dejando claro que sólo existe un enemigo: el régimen (*al-niẓām*).

Este proceso de memorialización de la revolución está redefiniendo su significado. Aunque las víctimas y supervivientes no encuentren el reconocimiento a través de las políticas de memoria del régimen, mientras estas prácticas memorialísticas sigan existiendo, el *horizonte de expectativa* revolucionario, en términos de Koselleck, permitirá articular un pasado para proyectar un futuro a través de sus prácticas presentes. En ese sentido, la disputa sobre la memoria de la revolución aún no ha finalizado y nuevos niveles de significación se están añadiendo a su campo de experiencia. Mientras haya un recuerdo y una mirada al pasado revolucionario, habrá margen para seguir imaginando una utopía futura.

5. Referencias bibliográficas

ACHCAR, Gilbert (2013): *The People Want. A Radical Exploration of the Arab Uprising*, London: Saqi Books.

ADLY, Amr (2014): «Egypt's Conservative Nationalism: Discourse and Praxis of the New Regime», *Jadaliyya* [en línea], disponible en: https://www.jadaliyya.com/Details/31358, [consultado el 05/09/2022].

AMER, Fatma (2018): «Memory and Revolution: How Have Web-Based Art Platforms Contributed to Preserving January 25?», *Jadaliyya* [en línea], disponible en: https://www.madamasr.com/en/2018/01/27/feature/culture/memory-and-revolution-how-have-web-based-art-platforms-contributed-to-preserving-january-25/ [consultado el 30/06/2021].

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2015): «Sangre, muerte y llamas: Recuerdo de la masacre de Rabaa en Egipto», *Amnistía Internacional* [en línea], disponible en: https://www.amnesty.org/es/latest/news/2015/08/egypt-blood-death-and-flames-memories-of-the-rabaa-massacre/ [consultado el 14/07/2022].

ARENDT, Hannah (1988): *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza Editorial.

ATALLAH, Lina (2021): «Baʿḍ al-ashyāʾ allatī taʿallamtu-hā ʿan kayfa lā natadhakkar al-thawra» *Mada Masr* [en línea], disponible en: shorturl.at/osUX9, [consultado el 09/09/2021]

ASSMANN, Jan (1992): *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Massachusets: Cambridge University Press.

BARSALOU, Judy (2012): «Recalling the Past: The Battle over History, Collective Memory and Memorialization in Egypt», *Jadaliyya* [en línea], disponible en: https://www.jadaliyya.com/Details/26242, [consultado el 30/06/2022].

CORTÉS, Julio (1996): *Diccionario de Árabe Culto Moderno. Árabe-Español*, Madrid: Editorial Gredos.

ERLL, Astrid (2011): *Memory in Culture*, New York: Palgrave MacMillan.

FAHMY, Khaled (2012): «Archiving the revolution. Panel discussion», *Khaledfahmy.org* [en línea], disponible en: https://khaledfahmy.org/en/2012/11/21/archiving-the-revolution/ [consultado el 15/05/2021].

GORMAN, Anthony (2003): *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt: Contesting the Nation*, London, New York: Routledge Curzon.

HALBWACHS, Maurice (2004): *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos.

HARTOG, François (2007): *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo.* México: Universidad Iberoamericana.

HAUGBOLLE, Sune (2019): «Memory Studies in the Middle East: Where Are We Coming From and Where Are We Going? » *Middle East Critique* 28(3), pp. 279-288. DOI: https://doi.org/10.1080/19436149.2019.1633742

HUYSSEN, Andreas (1995): *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York: Routledge.

KAMĀL, Maḥmūd (2014): «al-Ḥarb ʿalā l-hawiyya», *Al-Masry al-Youm* [en línea], disponible en: https://www.almasryalyoum.com/news/details/589201 [consultado el 03/06/2022].

KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.

KOSELLECK, Reinhart (2004): «Historia de los conceptos y conceptos de la historia», *Ayer* 53(1), pp. 27–45.

KOSELLECK, Reinhart (2012): *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Editorial Trotta.

LEVY, Bertrand (2012): «Urban Square as the Place of History, Memory, Identity», *Memory of the City*, eds. Dusica Drazic, Slavica Radisic, Marijana Simu. Belgrado: Kulturklammer, pp. 156–73.

LEWIS, Aidan; Nadeen Ebrahim (2020): «Cairo's Tahrir Square Gets a Contested Makeover», *Reuters* [en línea], disponible en: https://www.reuters.com/article/egypt-tahrir-square-idINKCN2561OK [consultado el 03/09/2022].

MAḤMŪD, Rīm (2021): «Dimn ṣafaʿāt taḳallaṣat maʿ al-zaman, al-manāhidj al-madrasiyya al-miṣriyya al-ʿāliya tadhkur ḳushūran min thawra 25 yanāʾir», *Rassef22* [en línea], disponible en: https://t.ly/P0zm [consultado el 04/09/2022].

MASR, Mada (2018): «858: Archiving as a Tool of Resistance. On Revolution, Non-Production and Subversive Documentation» *Mada Masr* [en línea], disponible en: https://www.madamasr.com/en/2018/02/11/feature/culture/858-archiving-as-a-tool-of-resistance/ [consultado el 04/08/2021].

MOSIREEN (2018): «Mā hādhā al-shayʾ ?», *858. Archive of resistance* [en línea], disponible en: https://858.ma/ [consultado el 04/04/2022].

NORA, Pierre (2008): *Les lieux de la mémoire*, Montevideo: Ediciones Trilce.

PÉREZ BAQUERO, Rafael (2021): *Trauma, Recuerdo y Duelo. Una aproximación filosófica a las relaciones entre memoria e historia*, Granada: Editorial Comares.

PÉREZ BAQUERO, Rafael (2017): «Las discontinuidades entre la memoria colectiva y la historia: Una crítica a partir de la experiencia del Holocausto» *Thémata. Revista de Filosofía* (56), pp. 41–60. DOI: https://doi.org/10.12795/themata.2017.i56.02

AL-QUBBÌ, Murshid (2014): *Al-ṯawra fī l-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir,* Dār al-baydāʾ: al-markaz al-ṯaqāfī al-ʿarabī.

RAMOS TOLOSA, Jorge (2015): «'¿No hay eco en el eco?'. El Memoricidio de la Nakba y sus resistencias». *REIM* (18), pp. 164–86.

RASHWAN, Nada (2013): «Rabaa's New Army-Installed 'Memorial': Fresh Paint, Bitter Reminder», *Anadolou Agency* [en línea], disponible en: https://www.aa.com.tr/en/archive/rabaas-new-army-installed-memorial-fresh-paint-bitter-reminder/204243# [consultado el 14/07/2022].

SABASEVICIUTE, Giedre (2011): «Re-Creating the Past: The Manipulation of the Notion of Rupture in Egyptian Revolutions», *La Révolution française* [en línea], DOI: https://doi.org/10.4000/lrf.348.

SPADONI, Giulia (2022): «La literatura siria contemporánea: estudios de las obras de Samar Yazbek desde la revolución hasta 2018» (Tesis doctoral), Programa de Doctorado en Lenguas, Textos y Contextos, Universidad de Granada.

TRAVERSO, Enzo (2021): *Revolution. An Intellectual History*, New York: Verso Books.

THOMPSON, Levi, Emily Drumsta, Elias G. Saba (2019): «Translating Tahrir. From Praxis to Theory with Tahrir Documents », *The Routledge Handbook or Arabic Translation*, eds. Sameh Hanna, Hanem El-Farahaty, Abdel-Wahab Khalifa, London: Routledge, pp. 176-188.

EL MÁRTIR AFGANO EN EL DISCURSO PÚBLICO IRANÍ: UNA MUESTRA VISUAL DE LA *LIWA FATEMIYOUN* EN TELEGRAM

THE AFGHAN MARTYR IN THE IRANIAN PUBLIC DISCOURSE: A VISUAL SAMPLE OF THE *LIWA FATEMIYOUN* ON TELEGRAM

الشهيد الأفغاني في الخطاب العام الإيراني: نموذج مرئي للواء فاطميون علىTelegram

Moisés Garduño García*
Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 08/09/2022 **Aceptado:** 05/05/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 137-158.

Resumen: El argumento central de este texto defiende que la representación visual de los combatientes de la *Liwa Fatemiyoun* (LF) como mártires del Estado iraní es una forma de mantener vigente el imaginario revolucionario de 1979 en el contexto actual. A través del análisis de una muestra de seis textos visuales de la cuenta oficial de *Telegram* de la LF, con ayuda del modelo de Norman Fairclough, el texto defiende que la idea del martirio afgano de la LF se ha convertido en una narrativa útil para promover no sólo una idea romántica del "ciudadano afgano ideal" en Irán, sino también para mantener el funcionamiento de un imaginario revolucionario con el que la República Islámica de Irán justifica su actividad política en el mundo árabe mediante la idea de la "defensa sagrada".
Palabras clave: *Fatemiyoun,* afganos *hazara,* defensa sagrada, martirio, discurso público iraní revolucionario

Abstract: This paper addresses some visual representations of the martyrs of the *Liwa Fatemiyoun* (LF) as a central icon of the Iranian revolutionary aesthetics in the current context. Analyzing a sample of six visual texts from the official LF *Telegram* account, following the methodology of Norman Fairclough´s model, the text argues that the idea of LF Afghan martyrdom has become a useful narrative to promote not just a romantic figure of the "ideal Afghan citizen" in Iran, but also to maintain a revolutionary imaginary with which the Islamic Republic justifies its political activity in the Arab world through the idea of "sacred defense".
Key-words: *Fatemiyoun,* Afghan *hazara* peoples*,* sacred defense, martyrdom, Iranian public revolutionary discourse

الملخص: هذا النص يحلل بعض التمثيلات المرئية لشهداء لواء فاطميون كأيقونة مركزية للجماليات الثورية الإيرانية الإسلامية في السياق الحالي. بتحليل عينة من ستة نصوص مرئية من حساب الرسمي Telegram، باتباع منهجية نموذج نورمان فيركلاف، يجادل النص بأن فكرة الاستشهاد الأفغاني لواء فاطميون أصبحت سردًا مفيدًا للترويج ليس فقط لشخصية رومانسية من «المواطن الأفغاني المثالي» في إيران، ولكن أيضًا للحفاظ على خيال ثوري تبرر به الجمهورية الإسلامية نشاطها السياسي في العالم العربي عبر فكرة «الدفاع المقدس».
الكلمات المفتاحية: فاطميون، شعوب الهزارة الأفغانية، الدفاع المقدس، استشهاد، الخطاب العام الإيراني الثوري

1. Introducción(1)

El argumento central de este texto defiende que la representación visual de los combatientes de la *Liwa Fatemiyoun* (LF) como mártires de Estado es una forma de

* Email: mgarduno@politicas.unam.mx ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3407-6578
(1) El presente trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos IN301822 "Autoritarismo y militarismo en Medio Oriente tras la pandemia por Covid-19" y RTI2018-098892-B-100 "Representaciones del islam en el Mediterráneo glocal: cartografía e historia conceptuales" REISCONCEP.

validar a la comunidad afgana en el discurso público iraní para mantener vigente el imaginario revolucionario de 1979 en el contexto actual. De acuerdo con trabajos previos (Olszewska 2007; Garduño 2022; Schwartz 2022) se ha documentado cómo las comunidades afganas, particularmente las minorías de origen hazara, han experimentado actos sistemáticos de racismo y clasismo en los medios iraníes al ser representadas como ladrones, violadores y amenazas directas a la seguridad e identidad de la República Islámica de Irán. Ante esto, el texto presenta cómo la guerra en Siria, que estalló en el marco de las revueltas populares árabes de 2011, sirvió como un instrumento para llevar a miles de personas pertenecientes a dicha comunidad a teatros de operaciones con la etiqueta de "defensores del santuario", ofreciéndoles un tipo de reconocimiento social como "héroes de la nación" el cual la mayoría alcanzó, paradójicamente, a través de la muerte. Así, el martirio de la comunidad afgana a través de su papel en la LF se ha convertido en una narrativa útil para promover no sólo una idea romántica del "ciudadano afgano ideal" en Irán, sino también para mantener funcionando un imaginario revolucionario con el que la República Islámica de Irán justifica su actividad política en el mundo árabe mediante la idea de la "defensa sagrada", un eslogan detectado desde la guerra Irán-Iraq en los años ochenta y extendido ahora a escenarios como Palestina, Yemen, Iraq y Siria.

La situación anterior es abordada a partir de seis textos visuales seleccionados del canal oficial de *Telegram* de la LF los cuales ofrecen, metodológicamente, una muestra del archivo multimodal producido en el contexto de la era digital la cual ha permitido nuevas prácticas estéticas impulsadas no sólo por la sociedad, sino también por la maquinaria cultural del Estado. En este sentido, el marco interpretativo que se utiliza en este artículo no ve a la imagen solo como documento, sino como un acto icónico resultado de las relaciones de poder que fabrican la estética del martirio. Estas relaciones construyen simultáneamente a una sociedad mártir que reproduce el significado sobre ella y, al mismo tiempo, promueve un reflejo especular de la hegemonía cultural del Estado. A diferencia del gran trabajo sobre la materia de Schwartz (2022), la iconografía visual de este texto es estudiada desde el análisis crítico del discurso que ofrece el método de Norman Fairclough (1993) quien insiste en que cualquier análisis de este tipo debe centrarse en desmitificar las ideologías y el poder a través del cual ha sido producido el mensaje y, al mismo tiempo, hacer explícitos los intereses ideológicos dominantes mediante un ejercicio que consiste en tres pasos: análisis, interpretación y explicación del texto visual.

Haciendo la revisión de algunos textos clave de la literatura disponible, es cierto que los trabajos sobre martirio en el área de los Estudios Islámicos, en general, y los Estudios sobre Oriente Medio, en particular, son amplios y variados (Amanat 2009; Dabashi 2017; Adraoui 2019; Cronin 2004; Moghadam 2012; Meijer 2013; Koss 2018; Kramer 2019; Roy 2022). No obstante, la singularidad de este artículo radica en que, a diferencia de lo que ocurre con organizaciones como Hezbolá, Al-Hashd Al-Sha'abi, Hamás o los Huthíes, la LF se nutre de personas afganas que viven dentro de la misma sociedad iraní, característica que explica la forma en la que funcionan el reclutamiento y la propaganda visual de Teherán no sólo en las esferas de Afganistán o Siria, sino también entre la propia audiencia iraní a través de la aplicación más popular del país, es decir, *Telegram*.

Se necesita precisar que este texto aspira a complementar los estudios sobre la representación de comunidades afganas en Irán (Olszewska 2007 y 2015; Yarbakhsh 2021; Schwartz 2022; Siavoshi, 2022), particularmente sobre el fenómeno del

martirio, al mostrar que el discurso que justifica la existencia de la LF responde a intereses propios de la élite política iraní más que a una necesidad jurídico-religiosa de defender los santuarios de la shía en Siria. Para defender este argumento, el texto está dividido en tres secciones. La primera elabora un contexto histórico de la LF a través de fuentes primarias y secundarias, particularmente pertenecientes a la prensa iraní y de analistas interesados en el tema de las comunidades afganas en Irán. El segundo apartado presenta cómo el martirio afgano se ha fabricado como un producto trágico pero consumible en el mercado digital iraní a través de una visualidad que nutre el discurso del llamado "eje de la resistencia" mediante los elementos del nacionalismo, antiimperialismo y antisionismo los cuales sostienen la idea de un Irán posrevolucionario. El tercer apartado, siguiendo las reflexiones de Fairclough, realiza el análisis del archivo digital seleccionado del canal de *Telegram* de la LF y ofrece un marco descriptivo, interpretativo y explicativo del discurso público iraní argumentando cómo las expresiones visuales de los posters y fotografías expuestas por la LF responden a un ejercicio de instrumentalización política de las comunidades afganas precarizadas (*mostazefeen*) en Irán, más que a una redención de las mismas.

2. Breve contexto histórico de la *Liwa Fatemiyoun*

La LF está conformada por efectivos afganos pertenecientes al grupo étnico hazara y, en menor medida, a otros grupos étnicos como los Bayat y los Qizilbash, que lucharon en Siria en apoyo del gobierno de Bashar al-Assad, pero pagados y organizados por la Guardia Revolucionaria iraní. Schwartz (2022) documenta un número de 20 000 combatientes en sus filas. Un análisis estadounidense defiende que durante el periodo que comprende los años 2013 y 2019 han sido hasta 50 000 los reclutas seleccionados (Jamal 2019). Por su parte, un reporte más reciente de la prensa iraní menciona hasta 80 000 efectivos en 2022 (Radio Farda 2022). Evidentemente estos datos son, tal como ocurre cuando se estudian otras organizaciones de su tipo, un ejercicio de aproximación ya que a ciencia cierta es difícil saber el número exacto de efectivos en esta brigada desde que comenzó sus actividades formales e informales en Siria.

Si bien el número de reclutas en la LF es difícil de determinar, también lo es el número de muertes en combate. Siguiendo a Schwartz (2022), a pesar de que no existen estadísticas oficiales publicadas, un portavoz de la LF, Zahir Mujahid, señaló en enero de 2018 que unos 2 000 combatientes de LF habían muerto y unos 8 000 habían resultado heridos desde que comenzaron a participar en la guerra en Siria. Majidyar (2018) confirmó esta cifra en 2018 agregando cómo los comandantes de la LF aceptaron sus bajas no sin antes recordar que muchos reclutas habían enfrentado una doble crítica ya sea dentro de Irán (por discriminación) o dentro de Afganistán (por reclutarse en un ejército iraní). En cualquier caso, es necesario decir que ninguna encuesta iraní puede proporcionar un número exacto de víctimas porque los combatientes de la LF no siempre tienen papeles de residencia en Irán por lo que los miembros de la LF no se consideran parte de una estadística oficial, sino que, por el contrario, en el terreno ellos constituyen una especie de "estadística de sombras" que se manifiesta con mayor fuerza cuando se convierten en mártires. Sobre este asunto, el trabajo de Ali Alfoneh defiende que, incluso si el número mínimo de bajas fuera el que reportan estos documentos, esto representa "el número más alto para cualquier grupo de combatientes shía de origen extranjero en Siria, siendo superados sólo por Hezbolá que había sufrido alrededor de 1 300 bajas hasta 2018 (Al Foneh 2018; 218b).

Con base en fuentes de prensa cercanas al grupo de Ali Jameneí, la LF fue concebida en el año 2012 por veteranos de guerra de la Guardia Revolucionaria iraní como un grupo de defensa de los lugares sagrados de la shía en Siria, particularmente el santuario de Sayida Zainab ubicado en el sur de Damasco, el cual se encontraba amenazado por las fuerzas del denominado Estado Islámico (ISIS) y de otras fuerzas que lucharon contra el régimen sirio durante las revueltas populares de 2011 (Mashreg News 2018). Miembros del denominado Ejército de Mahoma, que estaban en primera línea en Afganistán poco después de la invasión soviética, así como veteranos afganos que lucharon en las filas iraníes contra Sadam Hussein en la guerra con Iraq de los años ochenta, se reportan como los fundadores oficiales de esta brigada la cual entró formalmente a la guerra en Siria en 2013 graduándose de brigada a ejército (*liwa* o *lashkar*) en 2015, esto tras la tortura y asesinato de uno de sus principales comandantes, Alireza Tausli (conocido como Abu Hamid), a manos del entonces denominado Frente Al-Nusra.

La liberación del santuario de Sayida Zeinab en 2013, así como el martirio de Abu Hamid en 2015, fueron dos acciones que inauguraron una serie de campañas militares exitosas donde la LF, con ayuda de la fuerza aérea rusa y miembros del ejército regular sirio, liberaron zonas importantes para Bashar Al-Assad en Latakia, Palmira y Deir ez-Zor. El conjunto de estas campañas generó un alto prestigio para la LF en el teatro de operaciones sirio, sobre todo por la efectividad de sus franco tiradores, lo que provocó que sus historias fueran llevadas no sólo a las redes sociales y la televisión, sino también al campo del cine a través de Sasan Fallahfar, uno de los documentalistas más populares de la llamada "cultura de la resistencia" en Irán. De acuerdo con Fallahfar, la entrada del discurso religioso iraní en el campo del cine con el documental "La Batalla de Palmira" es particularmente importante porque ahí se desafía la ficción cuando se mencionan las historias reales de lo que él llama "los defensores del santuario". En sus palabras: "difícilmente se puede nombrar un lugar en toda Siria que haya sido liberado sin el nombre o la ayuda de (los) Fatemiyoun" (Ammarfilm 2017).

La LF fundó también un Centro de Medios para sus actos de propaganda, siguiendo el ejemplo de la estrategia mediática de Hezbolá en Líbano, agrupación que incluso compuso un himno dedicado para los combatientes afganos después de colaborar con ellos de manera coordinada en el escenario sirio (Tasnim News 2017). La clave para comprender su relato no se basa tanto en conseguir un objetivo religioso, sino en utilizar el vocabulario que ofrece la religión shía como un elemento de movilización política. A su vez, también se ha documentado la comunicación con Hezbolá de Siria y al menos con una decena de grupos que, en conjunto, se auto denominan como "el Frente de Defensa de las Tumbas de los Imanes shía y sus Descendientes en Siria e Iraq", los cuales responden a un complejo iraní llamado "Imam Hussein" que está afiliado a la Guardia Revolucionaria iraní y que ha sido coordinado por Hossein Hamdani, un miembro de alto rango de los Pasdaran quien recibió asesoría y multiples visitas de Qasem Soleimani tal como lo han admitido distintas autoridades militares sirias como el mismo Ministro de Defensa Ali Abdullah Ayyoub en 2014 (Radio Farda 2014; 2020).

Ahora bien, sobre la forma en la que la LF recluta a las personas, algunos medios en entrevistas con militantes y ex militantes del agrupamiento ofrecen detalles documentables. Por ejemplo, Human Rights Watch ha reportado que Irán recluta niños y jóvenes refugiados afganos, indigentes e indocumentados, ofreciéndoles

residencia permanente, ayuda financiera y otros incentivos para sus familias a cambio de ir a las primeras líneas de combate (Human Rights Watch, 2017). Majidyar (2018) ha documentado testimonios de cómo algunos se unieron a la guerra de Irán en Siria para escapar de las penas de prisión impuestas por algún tipo de delito menor ante la precaria situación económica o migratoria preexistente. Algunos medios saudíes por su parte, citando información del Centro Sirio de Derechos Humanos, presentan casos de soborno e intimidación como principal método de reclutamiento (Al Arabiya 2022). En otras fuentes, un ex miembro de la LF que ha escrito varios textos y ha ofrecido entrevistas sobre su experiencia dentro de la organización ha subrayado cómo no es posible atribuir a un solo motivo el reclutamiento para la guerra en Siria pues si bien para él las filas de la LF no significaron directamente la oportunidad de ganar algo de autoestima, dinero o reconocimiento, él relata que ciertamente para muchos de sus compañeros sí fue así (Hauch 2019).

Ante tales reportes, la República Islámica de Irán ha defendido en múltiples ocasiones a las misiones de la LF argumentando que el trato que se les otorga se hace en calidad de voluntarios que, cuando llegan a veteranos de guerra, son tratados de manera similar al que se otorga a los veteranos en otras partes del mundo (IRIB News Agency, 2021). Incluso, el propio Ayatolá Alí Jameneí ha manifestado públicamente su respeto y admiración por lo que consideró "los hermanos hazara de Afganistán", subrayando la supuesta cercanía de esta minoría a Irán desde la revolución, la guerra impuesta y, en la actualidad, la "defensa sagrada" (BBC Persian 2019). No obstante, desde mayo de 2016 el parlamento iraní aprobó la decisión de otorgar la ciudadanía a las familias de miembros de la LF, corroborando lo que los mismos medios iraníes repetían a propósito de que la intencionalidad del fallo de aquel órgano legislativo era alentar a los voluntarios a reclutarse en la LF, dejando en las manos de la Fundación Shahid y el Código Civil iraní todo el proceso administrativo para hacer valer "en máximo un año" los derechos adquiridos para la familia (y particularmente las mujeres viudas) una vez que el martirio se hiciera efectivo (Tasnim News 2016).

Por su parte, el Departamento del Tesoro estadounidense decidió registrar a la LF en su lista de entidades terroristas en enero de 2019, acusando a Irán de explotar a sus comunidades de refugiados, privándoles de acceso a servicios básicos como la educación o la salud y utilizándolas como escudos humanos para el conflicto sirio, esto en palabras del entonces secretario del Tesoro de la administración de Donald Trump, Steven Mnuchin (US Department of Treasury 2019). Esta situación implicó una reflexión directa sobre las condiciones bajo las que vive la comunidad hazara que habita en la frontera entre Irán y Afganistán la cual constituye unos 4 millones de personas y que actualmente está encasillada entre el estigma estadounidense del "terrorismo", la incertidumbre del nuevo gobierno Talibán en el recién emergido Emirato Islámico de Afganistán y la campaña permanente de reclutamiento iraní para llevarlos a Siria. A este planteamiento se agrega la situación del hipotético regreso de algunos miembros de la LF a la frontera entre Irán y Afganistán debido al peligro que representa el emergente movimiento del Estado Islámico del Jorasán (ISIS-K, por sus siglas en inglés) tanto para Kabul como para Teherán, por una parte, y debido a que los objetivos de las campañas militares en Siria se han reducido ante el inicio del proceso de normalización de la administración de Al-Assad con diversos países árabes, por la otra.

Tras la salida militar estadounidense de Siria en octubre de 2019 y de Afganistán en 2021, resulta paradójico que el panorama afgano presente nuevos retos de seguridad para la República Islámica de Irán ante la emergencia de nuevos grupos denominados como

takfiríes, comenzando por el antes mencionado ISIS-K y, en menor medida, los remanentes de grupos como Al-Qaeda el cual se encuentra debilitado desde el asesinato de su líder Abu Ayman Al-Zawahiri en el verano de 2022 (Atwan 2022). Ante este panorama, Teherán se ha pronunciado de manera discreta sobre el futuro de la LF a través del ex Ministro de Exteriores, Mohammad Javad Zarif, en diciembre de 2020, cuando insinuó al entonces gobierno afgano de Ashraf Ghani la posibilidad de ver a miembros de la LF como un aliado del Ejército Nacional Afgano para combatir al terrorismo" (Iran International 2021; Siavoshi 2022). Este comentario de 2021 cobra sentido en el verano de 2022 cuando los Talibán han asumido el poder en Afganistán y mantienen los mismos retos de seguridad que Irán y sus vecinos regionales enfrentan ante el desafío que implica ISIS-K. Ante esto, aún queda por ver si la decisión de trasladar a la LF a Afganistán por parte de Irán es una realidad o un rumor pues la relación entre los Talibán y la comunidad hazara afgana fue, desde los años noventa, una relación marcada por la persecución y la represión. No obstante, a un año de la toma de Kabul por parte de los Talibán en agosto de 2021, el Emirato Islámico no ha interferido con las festividades religiosas de esta comunidad ni se ha pronunciado formalmente sobre la LF, lo cual se interpreta como un ligero cambio en sus relaciones con la República Islámica de Irán, a pesar de haber atacado a miembros de dicha comunidad de manera deliberada en el pasado (Nawabi 2021).

Hoy en día la LF mantiene una estructura vertical con siete líderes donde Abdul Baqir Alawi es quien coordina las operaciones generales. En octubre de 2019, Hamid Qureshi, jefe de la Organización Basij de Departamentos y Ministerios del Gran Cuerpo de Teherán, anunció que se donarían tierras a las familias de estos militantes para mantener su lealtad dada la detección de que algunas fuerzas rusas han intentado cooptar a miembros de la LF para incorporarlos a sus planes de la reforma a los servicios de seguridad de Siria cuya fórmula es distinta a la propuesta por Teherán, en tanto que éste último aspira a mantener fuerzas pro iraníes en el terreno sirio al estilo de lo que se ha intentado hacer en Iraq en los últimos años (Nawabi 2021). Una causa principal de esta preocupación fue Abdullah Salahi, un comandante afgano de Hadrat Faisal Al-Abbas, una unidad de aproximadamente 500 combatientes con base en Deir Ezzor, quien aparentemente aceptó una oferta de entrenamiento mejorado y apoyo de los rusos, representando uno de los primeros casos exitosos documentados de Rusia de atraer a su órbita a un contingente de fuerzas respaldadas en un inicio por los Pasdaran. Al igual que los iraníes, los rusos tienen sus propios cálculos estratégicos para la región en general y para Afganistán en particular y, de acuerdo con Nawabi (2021), seguirán utilizando representantes de la LF o de cualquier otro grupo para contrarrestar las amenazas planteadas por un Talibán poco confiable y por el crecimiento exponencial de ISIS-K, tal como ocurrió en Siria.

3. La fabricación del mártir afgano en el discurso público de Irán

Algunos estudios sobre las formas en las que Irán ha construido su narrativa oficial en Siria y Afganistán resaltan el vocabulario tomado de la historia de la shía para sembrar un mensaje orientado hacia la comunidad hazara: "si ustedes son perseguidos en Afganistán, estamos aquí para ayudarles y dignificarlos en Siria" (Akbar 2021). No obstante, otras investigaciones sobre el poder blando iraní (*qodrat-e narm*) prefieren resaltar que la imagen del mártir que se sacrifica por Irán implica un acto icónico que también refleja, más que la defensa de la shía en sí misma, un sacrificio por la patria a partir de elementos fundamentales en el discurso público

tales como el antiimperialismo, el antisionismo y el exacerbado nacionalismo iraní mostrado en la esfera pública, incentivando la participación de los ciudadanos por medios económicos más que religiosos (Shahram, Zahid y Niamatullah 2021).

De hecho, autores como Khoshravi (2017) también han demostrado cómo el gobierno iraní valora la práctica ciudadana no a través del nivel de la devoción religiosa, sino a partir de una relación intelectual que determina la posición política de los sujetos que le reconocen y legitiman como Estado (*khodi*), diferenciándolos de aquellos que no lo hacen (*gheir-e khodi*) (Khoshravi 2017). En esta construcción binaria, el papel de la cultura religiosa que incluye los mitos fundacionales del martirio de Hussein y de Fátima, la hija del Profeta Mahoma, desempeña un papel importante pero no determinante en la política iraní hacia el mundo arabo-islámico ya que la iconografía shía funciona más como un medio de movilización política, que como un fin en sí mismo (Shahram, Zahid y Niamatullah 2021). Estudios como el de Nargues Bajoghli apoyan este argumento cuando afirma que si bien los sentimientos nacionalistas al interior de Irán usan al islam como una reacción al Orden Mundial dominado por las potencias occidentales, no es menos cierto que la "iranidad" y la "islamidad" mostradas por el discurso público del martirio también han sido utilizadas por las nuevas generaciones de jóvenes iraníes para contestar determinadas arbitrariedades dentro de su país, formando una estética propia de la revolución islámica de 1979 e incluso una apropiación de la idea de justicia de la shía misma (Bajoghli 2017). Como evidencia para este argumento, se puede citar que, en el nombre de Hussein y Fátima, apropiándose del acto conmemorativo de la batalla de Kerbalá y de la Ashura, el Movimiento Verde de 2009 también libró su propia lucha contra una buena parte de la élite política iraní a quien le disputó no sólo el monopolio del uso de la fuerza, sino también el monopolio del significado de la revolución de 1979 y de la iconografía shía mediante eslóganes políticos como "Ya Hussein, Mir Hossein", haciendo alusión al apoyo para el entonces candidato de oposición y líder del Movimiento Verde, Mir Hossein Mosavi, a quien se le consideraba víctima de fraude electoral en las elecciones presidenciales de 2009, en un acto que le colocaba en el mismo nivel martirio que aquel experimentado por Ali, el yerno y primo del profeta Mahoma, a manos de Yazid Ibn Muawiya en el siglo VII d.C (Kazemi 2013).

Dado que hechos como la Batalla de Kerbalá o el martirio de Hussein no son propiedad exclusiva de nadie, las estrategias discursivas de un Estado que desde la época Qajar está inundado de rituales de religiosidad necesitan ser condensadas de manera recurrente en la manufactura de un discurso público que se apropie de la historia común a través de una serie de actos de monumentalización y *memorialización* que haga de la revolución de 1979 una estética en permanente estado de emergencia.

Para el Estado iraní, centrarse en la imagen de un mártir de la revolución 1979 implica la capacidad narrativa de la élite gobernante de congelar un instante del presente para darle forma y contenido con el pasado revolucionario que implicó la batalla contra Estados Unidos, Occidente e Israel, y utilizarla cuando sea necesario en aras de reflejar la legitimidad del pensamiento estratégico iraní donde lucha global contra el terrorismo takfirí, la liberación de Palestina y la resistencia contra la injerencia militar extranjera resultan ser los pilares fundamentales del Estado, siempre en un contexto de alto nivel de pragmatismo político (Kozhanov, 2018). Esta situación implica que la memoria oficial que sintetiza y simplifica invariablemente la historia y los mitos fundacionales de la shía revela cómo cualquier persona puede ser un héroe de la nación siempre y cuando esté dispuesto a sacrificar su vida como lo hicieron los mártires de 1979.

Ahora bien, Jenkins (2016) ha contribuido a estas reflexiones anotando cómo las instituciones relacionadas con la seguridad y la economía revolucionaria, particularmente agentes trasnacionales como las *bonyad*, han tenido un papel preponderante en la proyección del discurso público iraní como una fantasía en constante deseo de ser cumplida. A más de cuatro décadas de su revolución, Irán se ve a sí misma como una nación que es líder regional frente a competidores en el Golfo Pérsico y el Mediterráneo Oriental en un contexto marcado por autoritarismos, sectarismos e injerencias militares en Iraq y Afganistán, escenarios que han sido representados por el gobierno iraní como un riesgo constante de que Irán pueda convertirse en el siguiente blanco. Ciertamente, esto ha fortalecido el papel de las fuerzas armadas iraníes, particularmente a los veteranos de guerra pertenecientes a la Guardia Revolucionaria, un sector del gobierno que no solo controla los programas estratégicos más importantes del Estado, sino también el discurso público revolucionario, lo que les convierte en productores y certificadores del martirio oficial y del discurso público simultáneamente.

Dentro de Irán, tal como ocurre en otras partes del mundo donde se coexiste con conflictos bélicos prolongados, parte de la sociedad civil ha criticado el elevado número de víctimas que cae en escenarios del tablero geopolítico del mundo árabe, reclamando al gobierno que la sangre de los iraníes en batalla es una sangre derramada en "guerras que no son de la sociedad, sino del régimen" (Fatollah-Nejad 2018). Esta situación explica, de manera general, las razones por las cuales el *establishment* iraní necesita crear la fantasía de una nación en constante resistencia con un conjunto de mártires que ofrezcan su vida a cambio del bienestar del resto de la sociedad. Este imaginario, es decir, el de un Estado en constante amenaza, crea una idea nacional que cohesiona socialmente a la población e intenta justificar cada campaña militar donde mueren iraníes "en aras del carácter redistributivo e idealizado de la revolución de 1979" (Jenkins 2016).

En una fusión de horizontes interpretativos, si se parte de la idea documentada de que el afgano promedio que se recluta en la LF lo hace por una cuestión económica más que política, ideológica (o mucho menos religiosa), se está en condición de asumir que la representación del destino de la persona afgana como mártir en la iconografía oficial que proyecta el Estado iraní está diseñada no para salvaguardar el bienestar del afgano hazara, sino para compensar el número de mártires que necesita el Estado iraní para seguir adelante con su estrategia geopolítica en el mundo árabe ante la crítica interna sobre el número de bajas iraníes, por una parte, y las críticas sobre el racismo y el clasismo que imperan en Irán contra las poblaciones afganas, por la otra. Esta situación provoca que el martirio del afgano sea un producto consumido por la propia base social del Estado iraní con la que se legitima la guerra, el presupuesto y el discurso mismo que está generando una movilización militar en el tablero geopolítico.

Cuando Ali Hajizadeh, comandante de la Fuerza Aeroespacial del Cuerpo de la Guardia Revolucionaria, realizó una conferencia de prensa para explicar el ataque a la base militar estadounidense en Iraq (como respuesta al asesinato de Qasem Soleimani en enero de 2020), toda la nación iraní pudo observar en cadena nacional cómo la televisión del Estado mostraba al conferencista rodeado de las banderas de la LF junto a las banderas e insignias de Hezbolá, los Houthíes, las Hashd Al-Shaʿabi y Hamás, al lado de la bandera iraní y de la Guardia Revolucionaria (Iran Wire 2020). El hecho que un funcionario militar iraní se presentara en público frente a las

banderas pertenecientes a estos grupos que luchan en el extranjero fue algo inusual en el terreno nacional, pero tuvo toda la intención de mostrar el liderazgo iraní en diferentes unidades militares y discursivas que promueven un discurso público que, más que religioso, proyecta un sentimiento antiimperialista, antisionista y antiestadounidense que se manifiesta cada vez que los Houthíes apuntan desde Yemen a diversos blancos en Arabia Saudí o cuando Hamás responde con cohetería a Israel desde la Franja de Gaza.

Si bien es posible que la totalidad de las acciones de estos grupos no esté continuamente coordinada por la República Islámica de Irán (ya que algunos autores han defendido que estas organizaciones presentan agendas políticas propias) (Arhab 2019), el hecho de mostrar el martirio de los combatientes de cada uno de estos grupos en medios y espacios públicos lo que fomenta no es una devoción hacía la shía, sino un sentimiento nacionalista de un Irán posrevolucionario que, en una estrategia transnacional y transfronteriza, está siendo consumido por los jóvenes iraníes que no experimentaron la revolución de 1979, pero sí están experimentando y consumiendo una versión actualizada de la misma bajo el eslogan de la "defensa sagrada".

Durante un largo período de tiempo, personajes como Hassan Nasrallah, el secretario general de Hezbolá, o líderes de Hamás, han confirmado las estrechas conexiones con Irán a través de campañas mediáticas en canales como *Al-Manar*, al tiempo que estas figuras han aparecido en múltiples ocasiones en uno de los espacios de reproducción hegemónica más icónicos de Irán, es decir, los murales de la avenida Vali Asr, en la cual se proyecta constantemente la idea del "eje de la resistencia" como contranarrativa al denominado "eje del mal" propuesto por Estados Unidos desde enero de 2002 (Afrasiabi 2017). Si bien la LF no ha aparecido todavía en grandes murales de Vali Asr en Teheran, la producción estética de la unidad de información circula ampliamente en las redes sociales como *Facebook*, *Twitter*, *WhatsApp*, *Instagram* o *Telegram*, ésta última utilizada por 45 millones de personas a pesar de la prohibición del Estado.

Así, el imaginario que priva en la imagen del mártir afgano de la LF, independientemente del medio (cine, televisión, internet), promueve una temporalidad estancada en el pasado revolucionario, manifestada en el presente de la "defensa sagrada", ampliamente nacionalista y antiimperialista que hace parecer que la comunidad afgana de la LF se esté convirtiendo en la exportadora de la revolución de 1979 en pleno siglo XXI, al utilizar el nombre de Fátima para dicho objetivo. Así, después de las injerencias militares estadounidenses que utilizaron conceptos como libertad, democracia, o incluso un lenguaje religioso promovido por George W. Bush cuando en 2003 advirtió que "Dios le ordenó liberar Iraq" (MacAskill, 2005), Irán, a través de la LF, sigue fomentando una contranarrativa que pone en tela de juicio la llamada "democracia occidental" en todo Oriente Medio, fabricando una crítica que, con el paso del tiempo, se ha convertido en un pilar fundamental del discurso público iraní a través de una estética que constantemente representa el autosacrificio, la resistencia, el patriotismo, una postura antisionista que ha perdurado desde hace cuatro décadas, la protección a los oprimidos (*mostazefeen*) que provoca que la base social del Estado iraní se refleje más en una cultura salvacionista, populista, con una identidad neorrevolucionaria, más que una de corte genuinamente religiosa, que genera lo que Jenkins cita como "sentimiento inspiracional" (*elham-bakhshi)*, es decir, un término explícitamente desarrollado para manifestar una noción más humanista de persuasión que la anteriormente citada de "poder blando", la cual se espera que tenga efecto a largo plazo y que ha servido, además, para ignorar o reprimir movilizaciones internas en Irán (Jenkis 2016).

4. Análisis crítico del discurso visual del Canal Oficial de *Telegram* de la LF

En el modelo metodológico de Fairclogh (1989; 1993), el discurso no sólo es visto como un producto del pensamiento, sino como una práctica social que estructura formas de ver el mundo que implica una forma de dominación en sí misma. De acuerdo con Fairclogh, es posible concebir las convenciones estéticas de la LF como "órdenes del discurso", es decir, no como el producto icónico del discurso del Estado, sino como una práctica discursiva del mismo que combinan múltiples convenciones y formas de texto, ya sea visual, escrito, auditivo o todos (Fairclogh 2008).

Así, en este modelo de análisis, todas las prácticas sociales están ligadas a situaciones históricas específicas y es en los medios por los cuales se reproducen donde estas adquieren una revaloración que puede ser instrumentalizada para diferentes intereses. De acuerdo con Janks (1997), este modelo ofrece pistas analíticas útiles para comprender cómo el discurso está implicado en las relaciones de poder y cómo estructura condiciones de pensamiento e imaginarios para reproducir el orden del discurso bajo el cual se produce este tipo de persuasión. En concreto, el modelo de Fairclough (1989) consta de tres pasos de análisis interrelacionados vinculados a tres dimensiones. 1. El objeto de análisis (los textos verbales o visuales, en este caso los posters de los mártires de la LF). 2. Los procesos mediante los cuales se produce y recibe el objeto (en este caso el canal de la LF en *Telegram*). 3. Las condiciones sociohistóricas que rigen estos procesos (en este caso el que se construye por el Estado iraní denominado como "la defensa sagrada".

Según Fairclough, cada una de estas dimensiones requiere un tipo diferente de análisis. 1. Análisis de texto (descripción). 2 Análisis de procesamiento (interpretación). 3. Análisis social (explicación) (Fairclough 1993; Janks 1997). Para realizar este análisis, es necesario el contexto histórico del objeto de estudio y el medio donde se promueve para realizar una conexión capaz de ubicar patrones que intenten moldear la práctica social donde se manifiestan estructurando un orden significativo de dominación.

Perfil del Canal Oficial de la *Liwa Fatemiyoun* de *Telegram*. Fatemiyoun (فاطميون) https://t.me/Fatemiyoun1434. Cuenta con 10.378 seguidores hasta el 10 de septiembre de 2021. El link asociado de la página: Aparat.com/Fatemiyoun1434. Se divide en 6 secciones: medios, archivos, links, música y *GIFs*.

Discurso visual	Descripción	Interpretación	Explicación
Discurso visual 1	Póster modelo de la LF Características textuales: el rostro de un mártir de nombre Sayed Mohamed Payandeh, año de nacimiento (1994), año de martirio (2018), lugar de martirio (Tudmur, Siria), lugar de la tumba del mártir (Kashan, Irán). El título del póster es "mártir defensor de los lugares sagrados de los Fatemiyoun". Está acompañado de banderas rojas, amarillas, verdes y una de color negro. Al centro, el emblema de la LF.	Circula a través del canal oficial de la LF de *Telegram* Fecha: 5 de septiembre de 2022 909 vistas. Formato: póster digital Conmemora la muerte de un "defensor de los lugares sagrados" pero convoca a cientos de publicaciones similares con historias de personas que fueron conocidas el día que murieron. El contexto de la aglomeración en la celebración del martirio; el color de las banderas significa lo siguiente: verde (color del islam), amarillo (color de la LF), rojo (color de la sangre del Imam Hussein) y negro (color del duelo).	Este modelo de póster constituye un 60% de las publicaciones del canal de *Telegram* de la LF. Reproduce el reconocimiento que cualquier afgano o persona que se quiera sacrificar por Irán puede lograr. No se explicita el lugar de nacimiento como si no importara el lugar de donde proviene la persona, sino el lugar a dónde va cuando se convierte en mártir. Debe conectarse con las imágenes de recompensa económica de su familia (Hay un ejemplo en la imagen 6 de esta muestra visual).
Discurso visual 2	Cartel digital con dos personajes públicos de la política en Medio Oriente: Qasem Soleimani (ex comandante de las Fuerzas Al Quds de Irán) y Abu Mahdi al Mohandis (representante de la organización Hasd Al-Shaʿabi, en Iraq), únicas figuras a las que se les ve el rostro completamente. Están acompañados de banderas rojas y verdes, y de mujeres, jóvenes y un niño en un camino que se dirige hacia Kerbalá, destino de peregrinaje para la shía.	Circula a través del canal oficial de la LF de *Telegram* y en las redes sociales de la OJW (El centro de Medios de la Guardia Revolucionaria iraní). Fecha: 5 de septiembre de 2022 1100 vistas. Formato: póster digital Conmemora la muerte de dos "defensores de los lugares sagrados". El contexto de la imagen es la redención de dos mártires aspiracionales del proyecto iraní; el color de las banderas citado anteriormente aparece de nuevo al fondo. La figura del niño suele representar una revancha sobre el martirio de ambas figuras.	Este póster constituye uno de los múltiples íconos del discurso visual del canal de *Telegram* de LF que intenta replicar el martirio de Qasem Soleimani y de Abu Mahdi Al-Muhandis en el teatro de operaciones sirio. La imagen de Soleimani en particular es muy habitual en la *memorialización* del martirio no sólo de la LF, sino de todos los grupos asociados con la llamada "defensa de los lugares sagrados de la shía"

 Discurso visual 3	Fotografía del Hoyatolá Al-Islam Abdullah Haji Sadeghi, representante del Líder Supremo ante la Guardia Revolucionaria iraní, conmemorando a los mártires de la LF en presencia de banderas de la República Islámica de Irán, los Pasdaran, la LF, la Organización Jatam Al-Anbiya, así como las imágenes de Alí Jameneí y Ruhollah Jomeiní. En la descripción del texto en *Telegram* se puede leer: "tales reuniones no son solo para honrar a los mártires y sus familias, sino también para mantener la cultura del sacrificio y martirio vivo en la sociedad".	Circula a través del canal oficial de la LF de *Telegram* Fecha: 31 de agosto de 2022 1100 vistas. Formato: fotografía digital Acto colectivo funcional para mantener viva la cultura del martirio, pero certificada por los símbolos nacionalistas iraníes, particularmente la bandera nacional, y la figura del padre fundador de la República. El discurso revolucionario se hace presente a través de la figura de Jomeini y de la bandera de la Organización Jatam Al-Anbiya, la cual se encargó de administrar la mayor cantidad de proyectos de reconstrucción nacional en Irán después de la guerra con Iraq en los años ochenta.	Se trata de una fotografía que retrata de manera concreta la fusión entre el martirio revolucionario con el martirio de la llamada "sagrada defensa". Combina elementos revolucionarios para tratar de construir un tipo de ingeniería social entre los voluntarios de la LF que están al servicio del gobierno iraní en el terreno sirio. Destacan los símbolos nacionales y revolucionarios como pilares fundamentales del futuro de la nación iraní para lo cual es indispensable la existencia de los voluntarios que terminarán como mártires de la nación. Junto con la imagen de Soleimani en otras imágenes, la figura de la bandera nacional y del Ayatolá Jomeini constituyen los actos icónicos más representativos para crear el imaginario de las generaciones que contemplan este discurso.
 Discurso visual 4	Fotografía del establecimiento de una ceremonia frente a la casa del mártir del Santuario de la LF Mohammed Arash Ahmadi. Se trata de una imagen que muestra la fecha (sábado 31 del mordad de 1401, es decir, 22 de agosto de 2022) y el nombre del mártir, junto con fotografías de Qasem Soleimani, el Ayatolá Jomeini y el Ayatolá Ali Jameneí, justo al lado de la fotografía del rostro de Arash Ahmadi.	Circula a través del canal oficial de la LF de *Telegram* Fecha: 25 de agosto de 2022 1600 vistas. Formato: fotografía digital Acto colectivo funcional para mantener viva la cultura del martirio, pero certificada por los símbolos nacionalistas y revolucionario iraníes. A diferencia de la imagen anterior, esta fotografía subraya figuras importantes en el plano ideológico (Líder Supremo) y en el ámbito militar-operativo (Qasem Soleimani) como iguales ante el mártir que se memorializa.	Al igual que la imagen anterior, se trata de una fotografía que retrata de manera concreta la fusión entre el martirio revolucionario con el martirio de la llamada "sagrada defensa" en el domicilio del mártir (cuya dirección o ubicación no se menciona en ninguna parte de la publicación). También, esta foto combina elementos revolucionarios para una ingeniería social entre los voluntarios de la LF que están al servicio del gobierno iraní en el terreno sirio, conectando la misión en el extranjero con el sentimiento más íntimo de la comunidad, esto es, el seno familiar. Junto con la imagen de Soleimani, resalta la figura del Ayatolá Jomeini como acto icónico del imaginario revolucionario.
 Discurso visual 5	Póster que convoca a la celebración de una ceremonia para orar por el memorial del mártir "defensor del santuario" Reza Esmaili. Contiene fecha (Viernes, 28 de agosto de 2022) lugar (Mashhad, Irán) y los nombres de los participantes como oradores. Está acompañado por la dirección de la mezquita, la fotografía de Qasem Soleimani al mismo nivel que el rostro del mártir Esmaili que porta una kufiya pasdaraní, así como por los emblemas de la LF y la Guardia Revolucionaria iraní.	Circula a través del canal oficial de la LF de *Telegram* Fecha: 17 de agosto de 2022 1700 vistas. Formato: Póster. Acto colectivo funcional en la mezquita, abierto para todo público, para mantener viva la cultura del martirio a través, nuevamente, del uso de la imagen de Qasem Soleimani.	Otra evidencia más, ampliamente popular en el espacio público iraní, se trata de un póster que retrata de manera concreta la fusión entre el martirio revolucionario con el martirio de la llamada "sagrada defensa" con especial énfasis en las juventudes iraníes y afganas. Con la imagen de Soleimani, también se incorporan elementos militares de heroización y mitificación del discurso iraní de corte trasnacional (hay que recordar que Soleimani fue asesinado en Iraq y no en Irán) con lo que la idea del martirio por Irán en tierras lejanas es parte fundamental del espíritu que trata de construir en el imaginario de los reclutas de la LF y de cualquier otro grupo pro iraní: "si alguien se convierte en mártir, puede convertirse en alguien del nivel de Soleimani".

 Discurso visual 6	Fotografía del Jefe de la Administración General de la Fundación Shahid Khorasan Razavi reunido con familiares de los mártires Mortaza Masoud Mohammadi y Hasan Ebrahimi, ambos de la LF para entregar el apoyo social y económico como derecho correspondiente al familiar del mártir. El texto publicado en el Canal de *Telegram* describe: "los mártires que defienden el santuario son los modelos a seguir de la sociedad actual"	Circula a través del canal oficial de la LF de *Telegram* Fecha: 13 de agosto de 2022 1500 vistas. Formato: Fotografía Acto colectivo donde se hace público el apoyo gubernamental que el Estado iraní proporciona a las familias de los mártires en una simbolización de los "más necesitados (*mostazefeen*) donde las viudas y los familiares de los mártires reciben un trato especial en el sistema político iraní post revolucionario.	Esta fotografía es una de las múltiples evidencias que se pueden encontrar en el canal de *Telegram* de la LF que hace alusión al reconocimiento del Estado del martirio de miembros de la LF que se difunde de manera amplia en los medios de comunicación iraníes. Los funcionarios iraníes promueven la idea de que el Estado cumple con la fantasía de que el martirio es recompensado a los familiares con lo que se alientan nuevas prácticas sociales de reclutamiento por necesidad económica.

(Canal de *Telegram* LF, 2022).

a) Descripción

Resaltan elementos comunes y sobresalientes en la muestra visual presentada. En primer lugar, el papel que desempeñan los rostros. Todos los mártires que se presentan son hombres. Todos los mártires que se conmemoran son jóvenes. De acuerdo con Rolston (2020) las narrativas conmemorativas constan de tres elementos analíticos: la persona o personas que se conmemoran (en este sentido serían los rostros), el evento que se conmemora (en este sentido sería el martirio en determinada batalla o el año en que sucedió al martirio) y el contexto más amplio del evento (en específico, la defensa de los lugares sagrados para el shiísmo en el escenario concreto de Siria).

En segundo lugar, resalta el papel de las banderas como indicativo revolucionario, nacionalista y antiimperialista. La bandera iraní es un claro ícono del nacionalismo pregonado por el Estado y el símbolo más importante de cohesión nacional y de la institucionalización de la revolución de 1979. Por otra parte, el conjunto de banderas de colores tiene una relación más cercana con los mitos fundacionales del shiísmo que han sido apropiados por el Estado para convocar la lealtad al régimen. La bandera verde, por ejemplo, tiene la frase "Ya Hussein" la cual es utilizada por los musulmanes shía para invocar el aniversario de la Batalla de Karbala. La bandera negra, se asocia con el testimonio de fe musulmán y con una práctica de Mahoma quien solía tener un estandarte blanco, un estandarte negro y otro amarillo en tiempos de guerra, particularmente durante la Batalla de Badr donde participó Alí y el grupo de "Los Compañeros del Profeta" (Bahari y Hassan 2014). En el caso de la bandera roja, es la misma bandera roja que apareció el 4 de enero de 2020 en la Mezquita de Jamkaran, Qom, que se había izado para honrar al general iraní Qasem Soleimani, quien había sido asesinado por un ataque aéreo con un dron estadounidense un día antes. Si bien el eslogan de la bandera roja dice en farsi: "aquellos que quieren vengar la sangre de Hussein", este tipo de banderas simbolizan la sangre derramada injustamente lo que pone a Qasem Soleimani y a Hussein ibn Ali en el mismo nivel de martirio e injusticia.

Justamente, la figura de Qasem Soleimani es otro acto icónico relevante en el discurso visual seleccionado. Es muy recurrente no sólo en pósters, sino en su uso colectivo en actos públicos, tanto con oficiales del gobierno como con las familias de los mártires (ambos ampliamente expuestos en el canal de *Telegram* de la LF). De acuerdo con uno de los reportes más completos en occidente, Soleimani fue ampliamente popular entre los círculos militares y con el mismo líder Alí Jameneí. Se dice que exhibía un rasgo que los árabes llaman *jilib*, o carisma discreto, pues "no hablaba, no comentaba, solo se

sentaba y escuchaba, pero todos estaban al pendiente de él" (Filkins 2013). La figura de Soleimani en estos ejemplos visuales no sólo es una referencia simbólica del martirio, sino también un referente militar pues él era quien dirigía la estrategia iraní en Siria y a quien se le debe la derrota del Estado Islámico tanto en Siria como en Iraq, sin demeritar el extraordinario papel que desempeñaron las Fuerzas Democráticas Sirias, mayoritariamente formadas por las unidades de protección kurdas.

Como se puede observar en las imágenes, la combinación de figuras épicas en la historia del islam shía y de la República Islámica de Irán al lado de personas ordinarias que se reclutan en la LF es un texto común que se puede apreciar en los medios de difusión del organismo y que es sumamente habitual encontrar no sólo en Internet o televisión, sino también en el espacio público iraní, tanto rural como de las grandes ciudades.

b) Interpretación

En el modelo de Fairclough es muy importante reflexionar sobre el medio de difusión del mensaje o texto visual porque, siguiendo la influencia de Marshall McLuhan (1994), el medio es parte importante del mensaje. En este sentido, la muestra visual se seleccionó del Canal Oficial de la LF en *Telegram* porque es el medio de difusión digital más utilizado por esta organización al contar con más de 10 mil suscriptores, a diferencia de otros medios como Instagram o Facebook donde, incluso, han sido cerradas sus cuentas en varias ocasiones (Canal de *Telegram* LF 2022). Además, resulta interesante saber que *Telegram* es la aplicación más utilizada en Irán ya que, de acuerdo con Google Play Ranking, se trata de la segunda app más utilizada por los usuarios, solo detrás de *Balad Maps* que es una aplicación para el tráfico y la navegación, con más de 40 millones de usuarios (Google Play Rankig 2022). Es necesario reflexionar que este acto replica los actos colectivos representados en las imágenes en cada espacio de intimidad que hay entre el usuario y su teléfono móvil, sin importar el momento o espacio donde se encuentre el receptor del mensaje. La cuestión de los mensajes instantáneos es, en tiempos actuales, una técnica que refuerza los discursos dominantes en tanto los dueños de la infraestructura donde se disemina el mensaje colaboran totalmente con las elites del Estado que promueven dicho mensaje (Kermani 2020).

Ahora bien, el Canal de *Telegram* LF es un medio creado y alimentado por el Centro de Medios de la LF, que tiene una extensión de textos multimodales en el sitio *Aparat*, en lengua farsi, (Aparat 2017) recibiendo influencia de directores y documentalistas que también trabajan en instancias profesionales de medios de comunicación como la Fundación Astan-e Qods-e Razavi, con base en Qom y Mashhad, organizaciones militares como la Bonyad-e Farabi y, por supuesto, la Organización de Medios del Estado Iraní (OJW), que se encarga de construir el imaginario revolucionario del espacio público del país, al menos desde el año 2011 cuando nace bajo el paraguas de la Organización para la Propagación Islámica (OIP) en aras de filmar películas en sitios utilizados por personal militar, así como para promover nuevas narrativas visuales de la cultura de guerra y la "defensa de la nación", con énfasis en el espíritu del martirio por jóvenes miembros pertenecientes a Basijies, Hezbollahíes y el Servicio de Inteligencia (Tehran Times 2020).

En tiempos del capitalismo cognitivo y de la era digital marcada por el dominio del algoritmo, el papel de la OJW en el Canal de *Telegram* de la LF se nota por la influencia de jóvenes que producen discursos hegemónicos para otros jóvenes. Por ejemplo, es sabido que la OJW está presidida por Ehsan Mohammad-Hassani, una figura cultural juvenil que reproduce el ideal de la República Islámica que intenta la viralización de sus mensajes a partir de la motivación que proyectan sus contenidos y el énfasis que hace en los enemigos de la nación a los cuales hay que combatir permanentemente tales como lo fueron Sadam Hussein, o en la actualidad Estados Unidos, Israel y Arabia Saudí. Así, el convencimiento de la necesidad de ir a luchar a Siria o a Yemen por el bienestar del país o de concretar alianzas con "los verdaderos árabes" como Hamás, Bashar Al-Assad o los Houtíes, se combinan con la elaboración de apologías a figuras importantes como Qasem Soleimani, Jomeini, Alí Jameneí y otros "héroes de la nación" a través del uso del teléfono móvil, tableta o laptop, utilizando la tecnología de la sociedad multiplataforma para llegar a la juventud iraní (Parto News 2021).

c) Explicación

El tratamiento que la República Islámica de Irán le da a la historia del shiísmo, por una parte, y al fenómeno del martirio como pilar fundamental de la creación del Estado iraní, por la otra, sostiene un discurso visual donde se intenta replicar el sentimiento antiimperialista y nacionalista de la revolución de 1979 en una etapa marcada constantemente como de "defensa sagrada". Las instancias encargadas de construir este imaginario estético de dominación manipulan sistemáticamente la narrativa, pasando de la televisión, los periódicos, las estampillas de correos y los libros de texto hasta las apps y las redes sociales en Internet, particularmente el uso de *Telegram* como la app más popular en el país

Para autores como Ervand Abrahamian (1993), el objetivo del discurso del Estado siempre ha sido reforzar la reputación de la élite en el poder como defensores de las masas oprimidas por la opulencia nacional y como defensores de una nación en constante guerra con las potencias extranjeras. Pero a diferencia de lo estudiado por Abrahamian hace tres décadas es que, con base en la muestra visual extraída de la LF (tal como se puede hacer con muestras de organizaciones como Hezbolá o Hamás), la República Islámica de Irán ahora describe la paranoia que prevalece en todo el espectro político de Irán argumentando que la revolución debe estar en estado permanente de emergencia por lo que la nación necesita reproducir la valentía y el sacrificio de 1979 para garantizar el futuro de las nuevas generaciones, utilizando los medios digitales para que los mismos jóvenes, particularmente los más necesitados, hagan este sacrificio. En esta práctica social que se intenta reproducir es donde entran las poblaciones afganas que viven, legal o ilegalmente en Irán, como potenciales mártires contemporáneos que son venerados en sitios oficiales del Estado no tanto para reconocer su labor como héroes nacionales, sino también para mantener viva una práctica social que es, al mismo tiempo, la práctica discursiva del Estado iraní, es decir, un reclutamiento sostenido de afganos que de cierta forma evita las críticas que recibe el Estado cuando los mártires son iraníes.

Las evidencias visuales seleccionadas revelan una intencionalidad clara a partir de la *memorialización* y la *heroificación* de los mártires afganos, de la visibilización de la ideología iraní revolucionaria entre las personas involucradas en la guerra en Siria y de la producción de una conciencia de que el gobierno iraní está obligado a realizar dichas incursiones para el bien de toda la nación abrazando a los afganos para ello, al tiempo que ellos abrazan los ideales revolucionarios del Estado iraní. El estudio de esta muestra

implica que los usuarios del texto visual que se recibe en *Telegram* adquieren un discurso oficial donde el mártir reproduce una supuesta conciencia crítica de los enemigos de Irán y a partir de dicha práctica social desempeña un papel central en la nación, pero como mártir que ha dado su vida, todo esto para la construcción de una idea aspiracional para el iraní o para cualquier persona que consuma el relato de la imagen. El martirio y el reconocimiento público del mártir ante la familia provoca que otros afganos puedan consumir la *memorialización* y la *heroificación* de sus pares como una forma de inspiración para replicar esta práctica social, sobre todo si las condiciones económicas y sociales en las que vive la gran mayoría de esta comunidad no cambian.

Las prácticas sociales que reproduce esta ideología se consideran una práctica de dominación porque no resuelve la precariedad económica de la población afgana, sino que la instrumentaliza para la guerra. Algunos elementos para defender esta explicación son la supuesta ganancia que cualquier afgano o persona que se quiera sacrificar por Irán puede lograr, la manera concreta en que la fusión entre el martirio revolucionario de 1979 con el martirio de la llamada "sagrada defensa" produce una personalidad y una iniciativa para que los jóvenes promuevan los ideales de la revolución a través de la guerra en Siria, el supuesto valor de la comunidad afgana no como un sector de la sociedad hostil o estigmatizado, sino como voluntarios que defienden los lugares sagrados de la nación que, debido a su lealtad, compromiso y sacrificio, pueden elevar su rostro al mismo nivel de figuras como Qasem Soleimani o el mismo Jomeiní, a través de su simbolización en la escena digital, por una parte, y ganar con ello el respeto de sus familias, por la otra. Estos actos icónicos son los más representativos que se encuentran en la muestra para crear el imaginario de la llamada "sagrada defensa" con especial énfasis en las juventudes iraníes y afganas precarizadas, las cuales incorporan elementos de *heroificación* y mitificación que son de corte trasnacional, transfronterizo y profundamente nacionalista, pero cuya movilización y reclutamiento se alcanza gracias a su condición económica de precariedad económica y social (*mostazefeen*) lo cual da a entender que el Estado iraní ahora procura a sus desposeídos e indefensos no por medio de políticas públicas de justicia social, sino a través de sus políticas de seguridad y militarismo con las que los envía a la guerra.

5. Conclusiones

Con base en los apartados anteriores, es posible concluir que el trabajo de propaganda del Estado iraní ha implicado una fusión sofisticada de una interpretación del islam shía revolucionario de 1979 con una forma de movilización política contemporánea en la denominada "defensa sagrada", a través de la apropiación del imaginario estético del martirio de los miembros de la LF en el escenario sirio. Los recuerdos de la revolución de 1979 se han utilizado para la consolidación de un discurso público donde la memoria oficial es representada a través del triunfo de la nación iraní que solo se consigue con la muerte de los más necesitados que, en el caso de la LF, son constituidos a través de los rostros de los afganos que se han convertido en mártires.

A pesar de que estamos en un momento donde la comunicación se establece de manera descentralizada (gracias a la tecnología multiplataforma) instancias especializadas en mediatización dentro del Estado iraní han creado un poderoso mito de unificación que simplifica el pasado al enfatizar el recuerdo de los mártires de la

revolución y traerlos al presente a través de un rango de *heroificación* que se mide con figuras como Jomeini y Qasem Soleimani quienes representan el ideal referencial al que todo mártir puede aspirar para tener un lugar de respeto y reconocimiento en la nación iraní.

Como se pudo reflexionar en el archivo digital seleccionado, todos los mártires son hombres. Todos son jóvenes. Todos murieron en el extranjero. Todos son afganos. La imagen de Soleimani, de Jomeini y de Ali Jameneí, son la panacea que cohesiona todos los símbolos de Kerbalá, la cual se ha trasladado a Siria y podría, de acuerdo con este discurso, trasladarse a cualquier parte del mundo donde el interés nacional del Estado decida que es importante tener fuerzas armadas. La imagen de Hussein, como mártir fundacional en las banderas de distinto color, se fusiona con las banderas nacionales y los eslóganes de la revolución de 1979 para recrear actos colectivos, en público o con la familia de los mártires que a final de cuentas termina circulando en la app más utilizada y popular en todo Irán, principal mercado de consumo de estas ideas.

Los actos colectivos, la familia y las banderas son símbolos de *memorialización* y *heroificación* del martirio, pero la forma en la que se presentan al lado de funcionarios públicos del Estado iraní ofrece una interpretación que ve a estas imágenes no como un símbolo romántico de la historia de vida de una persona que murió por la patria, sino como un elemento de traducción donde el nacionalismo iraní, el *jomeinismo* antiimperialista y el sentimiento revolucionario que tuvo su origen en 1979 intenta replicar en las nuevas juventudes aquellos ideales que dieron fortaleza a la elite política que hoy en día gobierna en Irán y que se enfrenta a una nueva generación que no experimentó dicho proceso revolucionario.

El argumento central del texto defendió que la representación visual de los combatientes de la LF como mártires de Estado es una forma de certificar a la comunidad afgana en el discurso público iraní no para el bienestar de estas comunidades, sino como instrumento para mantener funcionando un imaginario revolucionario con el que la República Islámica de Irán sigue justificando su actividad política y militar en el mundo árabe, particularmente en Siria, esto a través de la idea de la "defensa sagrada", un eslogan detectable desde la guerra Irán-Iraq en los años ochenta y extensible ahora a escenarios como el que se desarrolla en el texto. Así, haciendo la revisión de la historia de la LF y de los elementos que componen el discurso público iraní, el texto realizó una selección de estas representaciones del canal oficial de *Telegram* de la LF atendiendo a la singularidad de que la mayoría de sus reclutas se nutre de personas afganas que viven dentro de la misma sociedad iraní, característica que explica cómo el reclutamiento y la propaganda visual de Teherán circula no sólo en las esferas de Afganistán o Siria, sino también y con mucha influencia entre la propia audiencia iraní, tal como se evidenció en los lugares públicos que las imágenes develan con cada acto colectivo que se manifiesta en este espacio de difusión lo cual indica claramente que la difusión de un rostro afgano alcanza una mayor proyección en la esfera digital cuando muere que cuando vive en la precariedad de dos sociedades, la iraní o la afgana, que le discriminan dependiendo del lado de la frontera donde habite.

6. Referencias bibliográficas

ABRAHAMIAN, ERVAND (1993): *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California.

ADRAOUI, MOHAMED-ALI (2019): *Foreign Policy of Islamist Political Parties: Ideology in Practice*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

AFRASIABI, KAVEH (2017): "The Evolving Mission of the Axis of Resistance", Iranian Diplomacy (en línea) disponible en http://www.irdiplomacy.ir/en/news/1968174/the-evolving-mission-of-the-axis-of-resistance (consultado el 26/08/2022)

AKBAR, ALI (2021): "Iran's soft power in Syria after the Syrian civil war", *Mediterranean Politics*, June 2021, 1-23 doi:10.1080/13629395.2021.1938856

AL ARABIYA FARSI (2022): "ایران از بستر فقر در سوریه نیروی شبه‌نظامی نیابتی جذب می‌کند" ("Irán recluta una fuerza de milicias delegadas desde el lecho de pobreza en Siria"). Al Arabiya Farsi (en línea), disponible en https://farsi.alarabiya.net/iran/2022/02/19/ایران-از-بستر-فقر-در-سوریه-نیروی-شبه-نظامی-نیابتی-جذب-می-کند (consultado el 22 / 08 / 2022).

AL FONEH, ALI (2018): "Afghans fear IRGC may deploy Fatemiyoun fighters to Afghanistan". The Middle East Institute, (en línea) disponible en https://www.mei.edu/publications/afghans-fear-irgc-may-deploy-fatemiyoun-fighters-afghanistan (consultado el 22 / 08 / 2022)

AL FONEH, ALI (2018b): "Four Decades in the Making: Shia Afghan Fatemiyoun Division of the Revolutionary Guards". The Arab Gulf States Institute in Washington (en línea) disponible en https://agsiw.org/four-decades-in-the-making-shia-afghan-fatemiyoun-division-of-the-revolutionary-guards/ (consultado el 22/08/2022)

AMANAT, ABBAS (2009): *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London, I.B. Tauris.

AMMARFILM (2017): «ساسان فلاح فر: فاطمیون غده سرطانی اسرائیل را نابود خواهند کرد/ اولین شهید بی‌سر فاطمیون تا لحظه بریدن سر "یا علی یا علی" می‌گفت» («Sasan Fallah Far: Los Fatemiyoun destruirán la glándula cancerosa de Israel/ El primer mártir sin cabeza de Fatemiyoun siguió diciendo "Ya Ali Ya Ali" hasta el momento en que le cortaron la cabeza»), Ammarfilm (en línea) disponible en https://ammarfilm.ir/ammar-news/ساسان-فلاح-فر-فاطمیون-غده-سرطانی-اسرائ/ (consultado el 21/08/2022).

APARAT (2017): «سرود زیبای حزب الله لبنان برای لشکر فاطمیون» ("El hermoso himno de Hezbolá del Líbano para el ejército de Fatemiyoun"). Aparat. (en línea) disponible en https://www.aparat.com/v/1V9Jp/سرود_زیبای_حزب_الله_لبنان_برای_لشکر_فاطمیون (consultado el 22/08/2022).

ARHAB, YAHYA (2019): "Yahya Arhab/EPA Yemen's Houthis – and why they're not simply a proxy of Iran", The Conversation (en línea) disponible en https://theconversation.com/yemens-houthis-and-why-theyre-not-simply-a-proxy-of-iran-123708 (consultado el 1/09/2022).

ATWAN, ABDEL BARI (2022): "Biden's theatrical stunt Zawaheri wasn't plotting terror, and the Taliban weren't violating the Doha Agreement". Ray Al-Youm (en línea) disponible en https://www.raialyoum.com/bidens-theatrical-stunt/ (consultado el 27/08/2022).

BAHARI, MUSTAZAH Y HASSAN HANIF (2014): "The Black Flag Myth: An Analysis from Hadith", *Studies Counter Terrorist Trends and Analyses*, 6(8), pp. 15–20.

BAJOGHLI, NARGUES (2017): "The genesis of a new Iranian nationalism". Al Monitor (en línea) disponible en https://www.al-monitor.com/originals/2017/12/iran-new-nationalism-religion-politics-trump-saudi-isis.html#ixzz7dVCpnGDZ (consultado el 28/08/2022).

BBC PERSIAN (2019): «رهبر ایران: عملکرد شبه‌نظامیان افغانستانی در جنگ‌های منطقه قابل ستایش است» ("Líder de Irán: El desempeño de las milicias afganas en las guerras regionales es encomiable") BBC Persian (en línea) disponible en https://www.bbc.com/persian/47748004 (consultado el 27/08/2022).

CANAL DE TELEGRAM DE LA *LIWA FATEMIYOUN* (2022): Fatemiyoun. Media, (en línea) disponible en https://t.me/Fatemiyoun1434 (consultado el 06/09/2022).

CRONIN, STEPHANIE (2004): *Reformers and revolutionaries in modern Iran: new perspectives on the Iranian left*, London, Routledge.

DABASHI, HAMID (2017): *Theology of discontent: the ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*, London, Routledge.

FAIRCLOUGH, NORMAN (1989): *Language and Power*, London, Longman.

FAIRCLOUGH, NORMAN (1993): "Critical Discourse Analysis and the Marketization of Public Discourse: The Universities", *Discourse & Society* 4(2), pp. 133-68.

FAIRCLOUGH, NORMAN (2008): "El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: Las universidades". (Traducción por Elsa Ghio), en *Discurso & Sociedad*, 2(1), pp. 170-185.

FATOLLAH-NEJAD, ALI (2018): «Iranians respond to the regime: "Leave Syria alone!"», Al Jazeera English, (en línea) disponible en https://www.aljazeera.com/opinions/2018/5/2/iranians-respond-to-the-regime-leave-syria-alone (consultado el 28/08/2022).

FILKINS, DEXTER (2013): "The Shadow Commander" , *The New Yorker*, (en línea) disponible en https://www.newyorker.com/magazine/2013/09/30/the-shadow-commander (consultado el 02/09/2022).

GARDUÑO, MOISÉS (2022): "El no ciudadano como agente de cambio: el caso de la otredad afgana en la República Islámica de Irán", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 32, pp. 195-213. https://doi.org/10.15366/reim2022.32.011.

GOOGLE PLAY RANKING (2022): "Google Play Ranking: The Top Free Overall in Iran", (en línea) disponible en https://www.appbrain.com/stats/google-play-rankings/top_free/all/ir (consultado el 07/09/2022).

HAUCH, LARS (2019): "Understanding the Fatemiyoun Division: Life Through the Eyes of a Militia Member". Middle East Institute. Washington (en línea) disponible en https://www.mei.edu/publications/understanding-fatemiyoun-division-life-through-eyes-militia-member#pt3 (consultado el 28/08/2022).

HUMAN RIGHTS WATCH (2017): *Iran: Afghan Children Recruited to Fight in Syria.* Human Rights Watch (en línea) disponible en https://www.hrw.org/news/2017/10/01/iran-afghan-children-recruited-fight-syria (consultado el 22/08/2022).

IRAN INTERNATIONAL (2021): "Iran Offers Militia To Afghan Government, Claiming They Were 'Volunteers' In Syria". Iran International (en línea) disponible en https://old.iranintl.com/en/world/iran-offers-militia-afghan-government-claiming-they-were-volunteers-syria (consultado el 22/08/2022).

IRAN WIRE (2020): "پیامدهای حقوقی عکس یک فرمانده سپاه برای ایران فعلی و ایرانیان آینده" ("Las implicaciones legales de la foto de un comandante de los Pasdaran para el Irán actual y los futuros iraníes") Iran Wire (en línea) disponible en https://iranwire.com/fa/features/35469/ (consultado el 22/08/2022).

IRIB NEWS AGENCY (2021): "کهنه سربازان را فراموش نکنیم" ("No nos olvidemos de nuestros veteranos), IRIB (en línea) disponible en https://www.iribnews.ir/fa/news/3374214/کهنه-سربازان-را-فراموش-نکنیم (consultado 28/08/2022).

JAMAL, AHMAD (2019): "The Fatemiyoun Army: reintegration into Afghan Society". United States Institute of Peace (en línea), disponible en https://purl.fdlp.gov/GPO/gpo148670 (consultado el 22/08/2022).

JANKS, HILARY (1997): "Critical discourse analysis as a research tool", *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 8(3), pp. 329–342. https://doi.org/10.1080/0159630970180302

JENKINS, WILLIAM (2016): *Bonyads as Agents and Vehicles of the Islamic Republic's Soft Power. En* Akbarzadeh Shahram y Dara Conduit. *Iran in the World: President Rouhani's Foreign policy*, 155-175, Hampshire, Palgrave Macmillan.

KAZEMI, ABBAS VARIJ (2013): "Appropriating the Past: The Green Movement in Iran", Global Dialogue (en línea) disponible en https://globaldialogue.isa-sociology.org/articles/appropriating-the-past-the-green-movement-in-iran (consultado 29/08/2022)

KERMANI, HOSSEIN (2020): "Decoding *Telegram*: iranian users and 'produsaging' discourses in iran's 2017 presidential election", *Asia Scape: Digital Asia*, 17(2), pp. 1-34. https://doi.org/10.1163/22142312-12340119

KHOSHRAVI, SHAHRAM (2017): *Precarious Lives. Waiting and Hope in Iran*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press

KOSS, MAREN (2018): *Resistance power and conceptions of political order in islamist organizations: comparing Hezbollah and Hamas*, London, Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315104867

KOZHANOV, NIKOLAY (2018): *Iran's Strategic Thinking: The Evolution of Iran's Foreign Policy, 1979-2018,* Berlin, Gerlach Press.

KRAMER, MARTIN (ed.) (2019): *Shi'ism, Resistance and Revolution*, London, Routledge.

MACASKILL, EWEN (2005): «George Bush: "God told me to end the tyranny in Iraq"», The Guardian (en línea) disponible en https://www.theguardian.com/world/2005/oct/07/iraq.usa (consultado el 1/09/2022).

MCLUHAN, MARSHALL (1994): *Understanding Media: The Extensions of Man*, Cambridge, MIT Press.

MASHREG NEWS (2018): "لشکر فاطمیون چگونه تأسیس شد؟" ("¿Cómo se crearon las Liwa Fatemiyoun?"), Mashreg News. (en línea) disponible en https://www.mashreghnews.ir/news/958316/لشکر-فاطمیون-چگونه-تأسیس-شد (consultado el 22/08/2022).

MAJIDYAR, AHMAD (2018): "More than 10,000 Afghans sent by Iran to Syria reported killed and injured" Middle East Institute (en línea) disponible en https://www.mei.edu/publications/more-10000-afghans-sent-iran-syria-reported-killed-and-injured (consultado el 22/08/2022).

MEIJER, ROEL (2013): *Global salafism: islam's new religious movement*, Oxford, Oxford University Press.

MOGHADAM, ASSAF (2012): *Militancy and political violence in shiism: trends and patterns*, London, Routledge.

NAWABI, KANISHKA (2021): «Fatemiyoun: Iran's "Good Taliban"». Tolo News (en línea) disponible en https://tolonews.com/opinion-169821 (consultado el 22/08/2022).

OLSZEWSKA, ZUZZANA (2007): "A Desolate Voice: Poetry and Identity among Young Afghan Refugees in Iran", *Iranian Studies*, 40(2), pp. 203-224. https://doi.org/10.1080/00210860701269550

OLSZEWSKA, ZUZZANA (2015): *The pearl of Dari: poetry and personhood among young Afghans in Iran*, Indiana, Indiana University Press.

PARTO NEWS (2021): "Mohammad Hassani announced: 90 billion revenue of Ouj organization from its productions / production of 25 serials and films of Hazrat Khadijeh (sa)", *Partyo News,* (en línea), disponible en https://partonews.ir/en/mohammad-hassani-announced-90-billion-revenue-of-ouj-

organization-from-its-productions-production-of-25-serials-and-films-of-hazrat-khadijeh-sa/ (consultado el 02/09/2022).

RADIO FARDA (2014): «۱۵ گروهی که "به نیابت از ایران" در سوریه و عراق می جنگند» (15 grupos luchan en Iraq y Siria en nombre de Irán"). Radio Farda (en línea) disponible en https://www.radiofarda.com/a/f8-shia-militia-in-iraq-and-syria/27071518.html (consultado el 22/08/2022).

RADIO FARDA (2020): «General Admits Soleimani's Role In Syria's Civil War Long Before Jihadists Emerged». Radio Farda (en línea) disponible en https://en.radiofarda.com/a/general-admits-soleimani-s-role-in-syria-s-civil-war-long-before-extremists-emerged/30390923.html

RADIO FARDA (2022): "دو فرمانده لشکر فاطمیون و حزب‌الله لبنان در سوریه کشته شدند" ("Dos comandantes del ejército de Fatemiyoun y del Hezbolá libanés fueron asesinados en Siria"). Radio Farda (en línea) disponible en https://www.radiofarda.com/a/two-iranian-backed-forces-killed-syria/31375441.html (consultado el 22 / 08 / 2022).

ROLSTON, BILL (2020): "When everywhere is Karbala: Murals, martyrdom and propaganda in Iran", *Memory Studies*, 13(1), pp. 3–23. doi: 10.1177/1750698017730870.

ROY, OLIVER, ET AL. (2022): *The Foreign Policy of Islamist Political Parties: Ideology in Practice*, Edinburgh, Edinburgh University Press. https://doi.org/10.1515/9781474426664

SHAHRAM AKBARZADEH, ZAHID SHAHAB AHMED Y NIAMATULLAH IBRAHIMI (2021): "Soft power, hard power dynamics: the case of Iran in Afghanistan", *British Journal of Middle Eastern Studies*, http://doi:10.1080/13530194.2021.1928479

SCHWARTZ, KEVIN (2022): "Citizen Martyrs: the Afghan Fatemiyoun Brigade in Iran", *Afghanistan,* 5(1), pp. 93-121.https://doi.org/10.3366/afg.2022.0085

SIAVOSHI, SUSSAN (2022): "Afghans in Iran: the state and the working of immigration policies," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 49(4), pp.1-16 DOI: 10.1080/13530194.2022.2113504

TASNIM NEWS (2017): "توسط «(ع)یا علی»اهتزاز پرچم /ماجرای تبریک سیدحسن نصرالله به فاطمیون نیروهای سیدحکیم بر تپه استراتژیک لاذقیه" (La historia de las felicitaciones de Seyyed Hassan Nasrallah a Fatemiyoun/ el ondear de la bandera *Ya Ali (PBUH)* por parte de las fuerzas de Seyyed Hakim en la estratégica colina de Latakia"). Tasnim News (en línea) disponible en https://www.tasnimnews.com/fa/news/1395/05/05/1137290/ماجرای-تبریک-سیدحسن-نصرالله-به-فاطمیون-اهتزاز-پرچم-یا-علی-ع-توسط-نیروهای-سیدحکیم-بر-تپه-استراتژیک-لاذقیه-فیلم (consultado el 22/08/2022)

TASNIM NEWS (2016): "شرایط تحصیل تابعیت خانواده شهدای مدافع حرم غیر ایرانی" ("Condiciones para obtener la ciudadanía para los mártires de los santuarios sagrados no iraníes") Tasnim News (en línea) disponible en https://www.tasnimnews.com/fa/news/1395/03/04/1083139/شرایط-تحصیل-تابعیت-ایرانی-غیر-حرم-مدافع-شهدای-خانواده (consultado el 22/08/2022)

TEHRAN TIMES (2020): "Owj ready to collaborate with Iranian Army on film projects", *Tehran Times* (en línea) disponible en https://www.tehrantimes.com/news/448651/Owj-ready-to-collaborate-with-Iranian-Army-on-film-projects (consultado el 22/08/2022).

US DEPARTMENT OF TREASURY (2019): "Treasury Designates Iran's Foreign Fighter Militias in Syria along with a Civilian Airline Ferrying Weapons to Syria" (en línea) disponible en https://home.treasury.gov/news/press-releases/sm590 (consultado el 28/08/2022).

YARBAKHSH, ELISABETH (2021): *Iranian Hospitality Afghan Marginality: Spaces of Refuge and Belonging in the city of Shiraz*, Maryland, Lexington Books.

ARTÍCULOS

ANÁLISIS DE LOS MÉTODOS DE ENSEÑANZA DEL ÁRABE EN LOS CENTROS DOCENTES FRANCESES EN MARRUECOS

ANALYSIS OF ARABIC TEACHING METHODS IN THE FRENCH SCHOOLS IN MOROCCO

دراسة تحليلية للمناهج المستخدمة في تدريس اللغة العربية في مدارس البعثات الفرنسية بالمغرب

Abdelmajid Amehdar*
Universidad Hassan II de Casablanca

Recibido: 17/07/2022 **Aceptado:** 12/03/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 159-187

Resumen: En las páginas que siguen vamos a analizar los métodos de árabe más usados en los centros docentes franceses en Marruecos. Para ello, vamos a analizar primero la tipología de actividades propuestas antes de ver cómo se presentan los contenidos gramaticales, léxicos nociofuncionales y socioculturales. A renglón seguido, hablaremos de la temática y la variedad del árabe que se utiliza frecuentemente. Al final, daremos algunas propuestas didácticas para mejorar la enseñanza de la lengua objeto en este contexto escolar, fundamentándose en las teorías de adquisición de segundas lenguas.
Palabras clave: Árabe estándar. Manual. Método. Enfoque. Destrezas. Actividades. Lengua objeto.

Abstract: Studies of the most used Arabic Language Teaching Methods in the French schools in Morocco. To do this, we will first analyze the type of activities proposed before seeing how the grammatical, lexical, nociofunctional and sociocultural contents are presented. Next, we will talk about the subject and the variety of Arabic that is frequently used. At the end, we will give some didactic proposals to improve the teaching of the target language in this school context, based on second language acquisition theories.
Key words: Standard Arabic. Manual. Method. Approach. Skills. Activities. Target language.

ملخص: في هذا المقال قمنا بتحليل مقررات اللغة العربية الأكثر استخدامًا في مدارس البعثات الفرنسية بالمغرب. ومن أجل ذلك، قمنا أولاً بدراسة نوعية التمارين والأنشطة المقترحة قبل أن نتحدث عن طرق تدريس النحو وكيفية تقديم المحتويات المعجمية والعناصر الوظيفية والثقافية. بعد ذلك، ناقشنا مدى أهمية المواضيع المقترحة ونوعية اللغة المستخدمة في هذا الصدد. وفي النهاية، قدمنا بعض المقترحات لتحسين تدريس اللغة المستهدفة، بناءً على نظريات اكتساب اللغة الثانية.
كلمات رئيسية: عربية فصحى، كتاب مدرسي، طريقة، منهاج دراسي، مهارات، أنشطة، اللغة الهدف.

* Email: aamehdar@yahoo.es ORCID: https://orcid.org/ 0000-0003-1667-4811

1. Introducción[(1)]

Ante la degradación del sistema educativo marroquí y el fracaso de las sucesivas reformas llevadas a cabo en los últimos diez años, muchos padres prefieren llevar a sus hijos a los centros docentes extranjeros ubicados en Marruecos, y precisamente a las 45 escuelas francesas establecidas en las principales ciudades del país. Hoy en día, los institutos educativos que dependen de la Agencia para la Enseñanza Francesa en el Extranjero (AEFE) tienen más de 46500 alumnos (más de 70% son marroquíes) que aprenden el árabe como asignatura obligatoria, tanto en primaria como en secundaria. Se trata, de un grupo heterogéneo formado por aprendices plurilingües que dominan las lenguas extranjeras y las estrategias de aprendizaje, lo que les permite desarrollar fácilmente sus habilidades metalingüísticas al aprender las lenguas afines (el francés y el español), y les dificulta la adquisición de otras lenguas distintas a estas, como es el caso del árabe.

Efectivamente, el aprendizaje de dicho idioma como L1, L2 o L3 se inserta en el marco de los nuevos programas[(2)] de la enseñanza de la lengua árabe en el sistema educativo francés para alcanzar los niveles A1, A2, B1, B2 y C1 del MCER, dedicándole entre dos y cinco horas por semana, además de dos horas de Historia y Geografía en árabe[(3)]. De esta manera, las directrices, por lo general, son comunes para todos los institutos, aunque cada uno de ellos tiene su propio currículo.

En lo referente al material didáctico empleado, el Centro de Estudios Árabes (CEA) de la AEFE en Rabat se encarga de la edición, revisión y actualización de los manuales escolares y los dispositivos digitales desde la educación infantil hasta la enseñanza secundaria. Cabe señalar que estos recursos educativos suelen ser utilizados por los centros del estado francés en el Magreb, al igual que los colegios españoles y bélgicos en Marruecos. No obstante, hay que subrayar que estos libros no están pensados para la enseñanza del árabe como lengua extranjera.

En ese sentido, el presente trabajo pretende analizar los manuales de uso más frecuente en estas instituciones educativas. En este marco, fijaremos la atención en la estructura interna del libro, el enfoque adoptado, la tipología de actividades, el tratamiento de los aspectos gramaticales, léxicos, funcionales y culturales, las variedades del árabe usadas, las aportaciones del método, el respeto o no de las peculiaridades de la lengua árabe, los criterios de secuenciación de los contenidos: adecuación, complementariedad, progresión, interdisciplinariedad, priorización, integración y equilibrio, interrelación y globalización, etc.

(1) En el presente artículo vamos a adoptar el sistema de transcripción que sigue: ʾ -b -t -ṯ -ŷ -ḥ -j -d -ḏ -r -z -s -š -ṣ -ḍ -ṭ -ẓ -ʿ -g -f -q -k -l -m -n -h -w -y. Cabe indicar asimismo que todas las traducciones y las aclaraciones son propias, salvo si se indica lo contrario.

(2) BOE (2015) : « Les Programmes de l'enseignement de la langue arabe dans les établissements scolaires français », [en línea], disponible en : https://langue-arabe.fr/les-programmes-de-l-enseignement-de-la-langue-arabe-dans-les-etablissements-scolaires-francais, [consultado el 07/02/2023].

(3) CEA (2018) : « L'enseignement de l'arabe dans les établissements français au Maroc, en lien avec le CECRL », [en línea], disponible en : https://www.cea.ac.ma/etablissement/infos-pratiques/enseigner-l-arabe-dans-un-etablissement-francais, [consultado el 07/02/2023].

2. Aqraʾ maʿa Ŷūkī

Aqraʾ maʿa Ŷūkī(4) (Leo con Jouki) intenta familiarizar a los alumnos de 1° (CP) y 2° (CE1) de primaria con la lengua árabe de manera lúdica y progresiva a través de actividades atractivas, tomando en cuenta los intereses particulares de los niños. Para ello, se proponen varias situaciones comunicativas reales, audiciones, diferentes tipos de textos para observar, leer y escribir, etc. De igual modo, se ofrecen distintos documentos para abordar los aspectos culturales de manera efectiva. Por consiguiente, el objetivo principal de estos manuales es la adquisición de las nociones básicas del árabe.

En cuanto a la estructura interna del libro, cada unidad engloba breves actividades para fomentar la comprensión, la lectura, la pronunciación y la ortografía con el fin de que los alumnos desarrollen las destrezas necesarias para poder comunicarse exitosamente (Amehdar, 2011: 37- 48). Por una parte, los micro-diálogos suelen ser apoyados por imágenes ilustrativas para trabajar los aspectos funcionales en contexto [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 1:12 y 18]. Sin embargo, es importante considerar que los autores de esta colección no se basan completamente en el enfoque nociofuncional, al contentarse con la presentación de los exponentes lingüísticos sin especificar cómo seleccionarlos, secuenciarlos y trabajarlos en el aula. Tampoco, se indica cómo integrarlos con los demás contenidos lingüísticos. Fuera lo que fuere, la preponderancia de la imagen en estos manuales que utilizan la lectura fotográfica debe mejorar la comprensión lectora y la asimilación de categorías gramaticales y léxicas.

De modo paralelo, los temas abordados son muy próximos al niño y a su mundo en función de situaciones concretas, lo que nos parece particularmente ventajoso. Similarmente, los textos propuestos poseen una estructura organizada, amén de ser claros y concisos, lo que puede promover la comprensión de lo que se lee. Respecto a las tareas de lectura, creemos que es una buena idea invitar al alumno a leer con la ligazón(5) adecuada textos sin vocalizar, excepto aquellas palabras que generan incomprensión [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 1:19].

De la misma forma, se recurre a la repetición, propio del método tradicional, para comprenderlo todo. Así pues, mediante la visualización de imágenes y la reflexión sobre el contenido del texto se van introduciendo implícitamente las estructuras gramaticales sin dar ninguna explicación metalingüística [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 1:12 y 18]. Sin duda, esto representa un considerable ahorro de tiempo y esfuerzo cognitivo, tanto para el aprendiente como para el profesor. No obstante, la pregunta que se plantea es: ¿hasta qué punto las actividades tituladas *Urāŷiʿ* (hago un repaso) y *Anṭiq* (pronuncio) pueden mejorar la pronunciación y la lectoescritura de los niños? Desde nuestro punto de vista, leer en voz alta les ayudará a pronunciar correctamente. Igualmente, el hábito de la lectura es impostergable para comprender situaciones de la vida diaria. Por este motivo, se les

(4) Cada nivel consta de un libro de lectura, un CD audio, una libreta de iniciación a la escritura, dos cuadernos de ejercicios y una guía didáctica para el docente.

(5) En árabe, se da la ligazón cuando la palabra forma una unidad semántica indisociable, es decir cuando una de las palabras está íntimamente ligada a otra. Por esta razón, la ligazón se realiza cuando la palabra es seguida por otra que lleva el artículo determinado */al-/* o cuando lleva un pronombre posesivo. Veámoslo con un ejemplo concreto: *jaraŷaꞌl-fīlu l-qawiy li-yatanazzah* (El elefante fuerte salió para pasearse.) خرجَ الفيلُ القويّ ليتنزّه.

facilitan varios cuentos infantiles(6) en la sección titulada *Kān yā makān* (erase una vez). De igual forma, en la parte dedicada a la práctica oral *Atakallam* (hablo) se les invita a expresarse oralmente, tomando como punto de partida algunas viñetas del quehacer cotidiano [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 1: 41 y 90].

De igual manera, en la sección titulada *Atasallà* (me divierto) se ofrecen poemas infantiles, adivinanzas y juegos mnemotécnicos para despertar la creatividad en los niños [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 1:16 y 106]. Desde esta óptica, se puede afirmar que el hábito de la lectura se adquiere leyendo de forma activa. Análogamente, en la parte titulada *Waṯā'iq* (documentos) se trabajan algunos contenidos léxicos adaptados a la edad del alumnado a través del vocabulario ilustrado [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 1:16 y 75]. El propósito de la sección *Aktašifu l-ʿālam* (descubro el mundo) es despertar la curiosidad del aprendiz por su propio entorno. Por ende**,** en esta parte aparecen los aspectos culturales con microtextos sobre Marruecos y Egipto respectivamente: artesanía, personajes famosos, tipos de viviendas, gastronomía, costumbres, espacios naturales, lugares de interés turístico y cultural, etc. A este respecto, es notable que los contenidos lingüísticos y culturales se trabajen progresivamente de forma integrada, lo que refleja un ritmo de aprendizaje natural en este manual.

Siendo así, es crucial proponer tareas significativas para que los escolares descubran el mundo que les rodea preparándolos para resolver situaciones reales de la vida cotidiana. Al final del libro se incluyen actividades variadas de dibujo, lectura, vocabulario, caligrafía, etc. para consolidar individualmente lo aprendido [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 2: 66-67]. En conjunto, consideramos positivo el hecho de incluir al final del libro un glosario ilustrado con palabras que comparten el mismo campo semántico (la escuela, la ciudad, las partes del cuerpo, el clima, la naturaleza, animales, muebles, alimentos, etc.). Mientras tanto, sería mejor proponerles las herramientas adecuadas para conocer el léxico árabe y saber usarlo, en vez de almacenar listas de palabras descontextualizadas. En todo caso, hay que animarlos a aprender palabras básicas, relevantes y operativas, planteando actividades contextualizadas sobre el uso de los sinónimos, antónimos, las palabras que varían en función de los campos semánticos, etc. (Amehdar, 2020: 55-77).

En lo que se refiere a los aspectos gramaticales, estos se trabajan de forma implícita. Por lo cual, los cuadros de referencia que aparecen al final del libro están pensados, a fin de que el usuario sepa utilizar correctamente las formas gramaticales más relevantes [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 2: 74 y 77]. Hay que poner de manifiesto que en esta parte no encontramos respuestas satisfactorias a las dudas que tan singulares métodos pueden crear al aprendiente, puesto que carecen de las explicaciones metalingüísticas necesarias para sistematizar los contenidos gramaticales estudiados. En este contexto, sería de gran utilidad hacer una presentación esquematizada de los mismos para procesarlos de forma significativa ya que, a veces, los escolares se encuentran con situaciones difíciles donde es complicado explicar la gramática árabe utilizando solamente términos abstractos.

Con este propósito conviene subrayar que los aspectos lingüísticos y socioculturales se trabajan paulatinamente de forma integrada a través de soportes tan variados como los microtextos, viñetas, fotos, carteles, recetas, tarjetas, cuadros esquemáticos, etc. De ahí

(6) A modo de ejemplo, se citan los cuentos que siguen: *Dabdūb* (el osito), *Al-qiṭṭa Mīmā* (la gata Mima), *Amšīš al-qiṭṭu l-ʾabyaḍ* (*Amšīš*, el gato blanco), *Qaṭṭūs* (el gato), *Ad-darrāŷa an-nāriyya* (la moto)), *Ŷūkī wa-l-layl* (*Ŷūkī y la noche)* y *Ad-daŷāŷa al-ḥamrāʾ* (la gallina roja), etc.

que sea de vital importancia disponer de un material complementario donde los alumnos más exigentes puedan ver cumplidas sus expectativas. Por eso, en los dos cuadernos de actividades *Aqraʾ maʿa Ŷūkī 1 y 2*, los usuarios tienen a su disposición una amplia gama de actividades de refuerzo sobre distintos temas gramaticales y léxicos, resaltando algunos aspectos culturales.

Por lo demás, es relevante mencionar que se trata mayoritariamente de ejercicios de práctica controlada en los que se repiten frases aisladas de forma mecánica bajo distintas modalidades: transformación gramatical, concordancia, conjugación, corrección de frases erróneas, construcción de frases, rellenar huecos, etc. [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 2: 34-35]. En estos cuadernos, la práctica sistemática de los ejercicios de ampliación se centra en la forma con atención al significado, lo que podría desarrollar su competencia gramatical [*Aqraʾ maʿa Ŷūkī* 2: 76 y 79].

Finalmente, corresponde agregar que este método pretende enseñar el árabe de forma moderna, divertida, y efectiva, al tener como objetivo principal la asimilación fonética, morfológica y sintáctica de la lengua objeto, intentando dotar a los niños de un amplio bagaje lingüístico y cultural común a Marruecos y al mundo árabe. Con este fin, los aspectos lingüísticos y socioculturales de los libros de texto se deben trabajar progresivamente en perfecta sintonía con los propuestos en los cuadernos de ejercicios. Resulta, pues, que en los manuales de lectura se hace hincapié en los contenidos nociofuncionales, mientras que en los libros de trabajo se profundiza más en el estudio de las categorías semántico-gramaticales. Por último, hay que indicar que la lengua usada en esta colección es el árabe estándar, variedad moderna que favorece, indiscutiblemente, la interacción en el aula, tanto a nivel escrito como oral.

3. Šubbīk lubbīk

Šubbīk lubbīk(7) es una propuesta metodológica dirigida a los alumnos de 3° de primaria (CE2) para familiarizarlos con los cuentos infantiles(8) ilustrados. Con ello, se intenta hacer un aprendizaje más contextualizado de los contenidos gramaticales y los elementos relacionados con la cultura marroquí y magrebí. En ese mismo contexto, se da importancia a la sensibilización para la ciudadanía, y a la concienciación ambiental. Después, el aprendiente tiene que leer microtextos para comprender el significado de estos. Por razones de rendimiento, el usuario debe activar sus conocimientos previos para interpretar adecuadamente la información proporcionada por el texto antes de plantear preguntas y expresar sus opiniones. Es relevante apuntar que en la sección titulada *Ataʿallam l-qirāʾa* (aprendo a leer), se practica la lectura con la ligazón necesaria [*Šubbīk lubbīk*: 9]. Parece que, en principio, se espera alcanzar un nivel aceptable de fluidez lectora mediante reiteradas lecturas. A nuestro parecer, este procedimiento es claramente insuficiente porque la lectura es un proceso interactivo en el que se implican patrones fonológicos, léxico-semánticos, y sintácticos.

(7) Esta colección consta de un libro de lectura, dos cuadernos de actividades, una guía pedagógica para el profesor, y un CD con los audios de los textos de referencia. Cabe mencionar que el título de esta obra se refiere al genio de la lámpara maravillosa de Aladino de *Las mil y una noches*.

(8) Este manual ofrece los cuentos que siguen: *Al-fīl-l-qawiyy* (el elefante fuerte), *Qawqaʿat babbūš* (la concha del caracol), *Kayfa ṣāra li-l-fīli jarṭūm* (la trompa del elefante), *Abūlqāsim wa balgatuh* (las babuchas de Abulcásim), *Abyaḍ wa aswad* (blanco y negro) y *Mugāmarāt aḏ-ḏiʾb* (las aventuras del lobo) .

En lo tocante a las preguntas directas hechas en la parte titulada *Hal fahimta an-naṣṣ* (¿Has comprendido el texto?), estas sirven solamente para descifrar el sentido del texto propuesto [*Šubbīk lubbīk*: 25]. Para nosotros, este tipo de preguntas son insuficientes para potenciar la comprensión inferencial. En este momento, es recomendable hacer preguntas abiertas con el fin de permitir al interpelado responder aquello que desee. En lo que atañe a los contenidos temáticos, se ofrecen breves textos sobre temas variados que van siempre acompañados de cuadros explicativos en los que se presentan las palabras clave, las formas verbales, el plural de los sustantivos, las expresiones idiomáticas, etc. Particularmente, se centra en la información que necesitan los niños sin distraer indebidamente su atención.

En lo referente a los contenidos léxicos, los autores han tomado en consideración tres factores principales a la hora de seleccionarlos: la claridad, la inteligibilidad conceptual y la edad del alumnado. Es ostensible que la presentación del vocabulario se hace a partir de procedimientos tradicionales: primero se definen los conceptos, después se introducen los sinónimos y antónimos más comunes antes de señalar cómo se forma el plural de los sustantivos en árabe. En este entendido, se usan recursos icónicos para aprender rápidamente el vocabulario (tarjetas, fotografías, dibujos, carteles, etc.).

Tal vez, lo más notorio en este método sea la enseñanza de las expresiones fraseológicas de forma contextualizada. Desde entonces, las unidades léxicas se introducen paulatinamente de tal modo que el niño pueda relacionarlas y usarlas comunicativamente. Por tanto, en la sección titulada *Alʿab bi-l-kalimāt* (juego con palabras), se facilitan los juegos con las palabras encadenadas.(9) Nadie duda de que los juegos lúdicos constituyen un recurso poderoso para promover el aprendizaje activo y cooperativo. Esto implica elaborar oraciones e ir añadiendo nuevas palabras según convenga.

A nuestro modo de ver, este tipo de ejercicios de expansión sólo facilitará la práctica mecánica de los contenidos lingüísticos dado su carácter repetitivo. De ahí la necesidad de confeccionar actividades que posibiliten dentro de un marco significativo la producción libre y creativa de los aprendientes, trabajando adivinanzas, trabalenguas, chistes, refranes, dichos, crucigramas, sopas de letras, etc. En este punto, interesa destacar que la presentación de los aspectos léxico-semánticos se hace únicamente en árabe, sin recurrir a la traducción, lo que permitirá afianzar el vocabulario de los escolares.

Tomando en cuenta lo expresado anteriormente, se puede afirmar que la introducción del léxico en este manual se lleva a cabo de forma tradicional, apoyándose en los documentos icónicos para aprenderlo, aunque a veces se plantean actividades lúdicas para asimilarlo sin ofrecerles ninguna explicación metalingüística, excepto en los cuadros de referencia gramatical que aparecen al final del libro [*Šubbīk lubbīk*: 144]. De ello se desprende que los autores descuidan totalmente los aspectos formales de la lengua meta. Y más bien pensamos que se trata de una característica inherente al manual cuyo objeto principal es trabajar la lectoescritura en clase. Estas constataciones concuerdan con el

(9) Prueba de ello, es que permiten practicar los sonidos, las distintas entonaciones, la discriminación fonética, los afijos, las preposiciones, la concordancia, los tiempos verbales, los adjetivos, los adverbios, las partículas, etc. De esta suerte, los niños pueden trabajar la fonética, el léxico y la gramática de forma divertida y motivadora.

punto de vista de Landero (1999) que sostiene que la enseñanza de la gramática se hace efectiva a través de la lectura y escritura:

> Uno no tiene nada contra la gramática, pero sí contra la intoxicación gramatical que están sufriendo nuestros jóvenes. Uno está convencido de que, fuera de algunos rudimentos teóricos, la gramática se aprende leyendo y escribiendo, y de que quien llegue, por ejemplo, a leer bien una página, entonando bien las oraciones y desentrañando con la voz el contenido y la música del idioma, ése sabe sintaxis.(10)

Coherentemente con esta concepción, este manual rompe con el enfoque tradicional que prioriza la gramática explícita y su terminología técnica. Es de notar que este libro se inspira en los métodos más recientes en materia de didáctica de lenguas extranjeras que favorecen la gramática implícita y sancionan el aprendizaje formal de la lengua. Otro dato importante es que no se toman en consideración las especificidades de la lengua árabe que exige al profesor la enseñanza de las nociones gramaticales de manera explícita para evitar la incomprensión. Tomemos por ejemplo el caso de *Al-ʾasmāʾ al-jamsa*(11) (los cinco nombres) que tienen la particularidad de adoptar la vocal larga (/*ū*/, /*ā*/, /*ī*/) según el caso:

a) *ŷāʾa* ***ajū****ka* (tu hermano vino.) en nominativo.
b) *raʾaytu* ***ajā****ka* (vi a tu hermano.) en acusativo.
c) *sallamtu ʿalā* ***ajī****ka* (saludé a tu hermano.) en genitivo.

De ser así, el profesor está obligado a suministrar reglas claras sobre el uso de ciertas categorías gramaticales para evitar malentendidos, ya que según Mgālsa (2007:55) «Los cinco nombres se ponen en nominativo con la *wāw*, en acusativo con la *alif* y en genitivo con la *yāʾ*.»(12). En nuestra opinión, la enseñanza del árabe ha de tener en cuenta, por una parte, el respeto de las normas de declinación que dejan huellas en la escritura, y, por otra parte, la realización de las vocales breves casuales únicamente en los casos ineludibles de flexión en la expresión oral.

Aún más, los textos modernos (noticias, extractos de textos periodísticos, novelas…), nos dan la posibilidad de leer con una realización máxima de las vocales casuales. Paralelamente, en los diálogos se puede hacer una realización mínima de dichas vocales. Mientras tanto, los escolares no deben percibir el *iʿrāb* como patrimonio exclusivo de los gramáticos, puesto que el sistema casual del árabe es particularmente sencillo (Hamparzoumian, 2005:125-149). Su simplicidad se debe principalmente al hecho de que se basa en un análisis formal inmediato y no en un análisis complejo de funciones que desarrolla entre los alumnos una posición defensiva. En efecto, es necesario que los docentes enseñen el análisis gramatical de manera simple sin entrar en detalles del análisis tradicional de las funciones. En palabras de Ibn Jaldūn (1960:1277):

> Conocer las leyes del análisis gramatical no es más que saber cómo funciona la lengua y no es un objetivo en sí mismo, por tanto, hay grandes gramáticos y especialistas en árabe que saben muchas de esas leyes, pero si se les pide escribir dos líneas a un hermano o a algún ser querido

(10) Landero, L. (1999): «El gramático a palos», https://elpais.com/diario/1999/12/14/opinion/945126003_850215.html, [consultado el 07/02/2023].
(11) Los cinco nombres son: *abū* (padre de), *ajū* (hermano de), *ḥamū* (suegro de), *fū* (boca de) y *ḏū* (dotado de)
(12) Texto original árabe: «الأسماء الخمسة تُرفَع بالواو وتُنصب بالألف وتُجَرّ بالياء.»

> o expresar por escrito una queja o intención lo hace sin acierto, [con muchas faltas] y no puede expresarlo como se debe ni comunicar su intención según el estilo de la lengua árabe. Del mismo modo, hay muchos conocedores de los estilos árabes y que se expresan en prosa y poesía sin distinguir gramaticalmente el sujeto del complemento directo, ni el nominativo del genitivo y tampoco dominan [un poco de] las reglas del árabe.(13)

Justamente, el análisis gramatical no debe ser el objetivo sino un medio para el uso correcto la lengua meta. De lo anterior se desprende la necesidad de enseñar la gramática árabe de forma implícita o explícita, según el caso, con miras a desarrollar las habilidades necesarias para fomentar la lectura y la escritura en los alumnos de primaria. Esto puede ser útil para realizar varias tareas de conciencia fonológica y ortográfica: reconocimiento de fonemas a través de su realización gráfica(14), discriminación de sonidos(15), identificación silábica(16), detección de raíces(17), lectura en voz alta, el dictado, etc. Para lograrlo, se proponen varias actividades desde una perspectiva léxica innovadora: presentar simultáneamente dibujos con las palabras que los designan, diferenciar el significado de las palabras homófonas y homógrafas, asociar diferentes palabras con sus sinónimos y antónimos, relacionar palabras con sus definiciones, etc.

Desde el punto de vista sintáctico, se presentan distintos ejercicios para reconocer las partes de la oración, distinguiendo entre oraciones verbales y nominales, etc. A nuestro juicio, es imprescindible realizar este tipo de actividades de forma integrada para desarrollar plenamente los tres niveles lingüísticos: el fonológico, el léxico-semántico y el sintáctico.

Por lo que concierne a los contenidos culturales, conviene resaltar que al final de cada unidad figuran diferentes temas transversales que abarcan aspectos relacionados con la cultura árabe, el descubrimiento del entorno natural, social y humano de Marruecos, la educación para la ciudadanía, etc. Por nuestra parte, apreciamos en sumo grado los esfuerzos de los autores para presentar una idea general de Marruecos, y una clara intención de poner al aprendiente en contacto con la realidad natural y social que le rodea mediante fotos, carteles, anuncios, folletos, microtextos, etc. En realidad, los componentes de la cultura árabe nunca se presentan aisladamente de la lengua objeto, porque se conciben como elementos integrantes de la competencia comunicativa de los escolares [*Šubbīk lubbīk*: 30 y 135]. Alternativamente, se puede utilizar la prensa para abordar los componentes culturales del idioma que están aprendiendo (Rodrigo Alsina, 1989: 43).

---

(13) Texto original árabe:
«إن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل و ليس هو نفس العمل. ولذلك تجد كثيرا من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علما بتلك القوانين إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذوي مودته أو شكوى ظلامة أو قصد من قصوده أخطأ فيها الصواب وأكثر من اللحن ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربي. وكذا نجد كثيرا ممن يحسن هذه الملكة ويجيد التفنن في المنظوم والمنثور وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول ولا المرفوع من المجرور ولا شيئا من قوانين صناعة العربية.»

(14) Por ejemplo, señalar las diferentes realizaciones gráficas de la fricativa gutural sorda /*h*/ en un grupo de palabras dadas: *hātif* (teléfono), *nahr* (río), *miyyāh* (aguas), *waŷh* (cara), etc.

(15) En este tipo de tareas, se puede aumentar el grado de dificultad dando palabras con sonidos próximos como: /t/ vs /t̲/, /d/ vs /d̲/, /ḍ /vs /ẓ/, /t/ vs /ṭ/, etc.

(16) Los siguientes casos pueden servir de ejemplo: *qāʿida* (regla, base), *qāʾima* (ella está de pie), *muqātil* (guerrero), *qāṣira* (chica menor de edad), *qāfila* (caravana), etc.

(17) Por ejemplo, *wāŷaha* (enfrentarse), *tawaŷŷaha* (ir a), *waŷŷaha* (orientar a), *muwaŷŷih* (orientador), *tawŷīh* (orientación), *muwāŷaha* (enfrentamiento), *wiŷha* (destino), *ittiŷāh* (dirección, rumbo), *al-ŷiha* (la región), etc.

En relación con lo anteriormente expuesto, se llega a la conclusión de que en este método se presentan diferentes aspectos socioculturales, artísticos, históricos, gastronómicos y alimentarios de Marruecos, y con ello se permite a los escolares descubrir realidades sociales y culturales diferentes, creando una identidad de la que puedan sentirse orgullosos. Por otra parte, en los cuadernos de ejercicios *Šubbīk lubbīk* 1 y 2, la mayoría de ellos están pensados exclusivamente para desarrollar la comprensión lectora y la expresión escrita trabajando las nociones gramaticales de forma sistemática.

En lo que respecta a las tareas de producción escrita, estas están diseñadas para dominar la ortografía, la morfosintaxis, y la conjugación para expresarse poco a poco, forjando frases comprensibles [*Šubbīk lubbīk* 1: 21-22]. Efectivamente, es notable que se hace una aproximación inductiva a la gramática árabe con el objetivo de que el alumno deduzca la regla a partir de los ejemplos que se le ofrecen. A fin de lograr resultados tangibles, las tareas gramaticales están elaboradas de acuerdo con la clasificación de Byrne (1989): presentación, práctica controlada y práctica libre.

Corresponde mencionar que los ejercicios complementarios pueden servir como trampolín para llevar a cabo más actividades de práctica libre. Pese a todo, no se debe abusar de ellas para no caer en la desmotivación. En vista de lo anterior, es patente que estos cuadernos de ejercicios están inspirados en los métodos europeos que siguen al pie de la letra las directrices del MCER para superar la enseñanza tradicional de la gramática pura y dura. De modo similar, los temas tratados en clase han de servir como punto de partida para fomentar la comunicación oral en el aula de árabe. De todas formas, hay que ofrecerle al usuario un aprendizaje progresivo del vocabulario y de las reglas gramaticales del árabe estándar de forma contextualizada. Es instructivo notar, finalmente, que la enseñanza de los aspectos gramaticales de la lengua objeto se hace de forma implícita en el libro de lectura y de manera explícita en el libro de trabajo.

4. Riyāḍ al-luga

Riyāḍ al-luga(18) (jardín de la lengua) ha sido diseñado de forma progresiva a través de textos de diversa índole(19), cuyo enfoque pretende desarrollar las competencias poco dominadas de los alumnos del 4° (CM1) y 5° (CM2) de primaria. El uso de este material didáctico sólo será posible una vez que se hayan adquirido las nociones básicas del árabe. De esa manera, en *Rawḍ al-ḥikāyāt* (jardín de cuentos) se ofrecen modelos de textos variados para trabajar la comprensión lectora y la producción textual colaborativa. Además de ello, se proporcionan suficientes elementos léxicos y gramaticales para entender e interpretar adecuadamente los documentos propuestos. La pregunta que se debe hacer es la siguiente: ¿Por qué los autores han optado por esta herramienta didáctica para enseñar el árabe?

Tal como veremos adelante, el cuento es un potencial recurso didáctico que permite comunicarse reflexionando sobre los contenidos lingüísticos. Adicionalmente, es un

(18) Esta colección consta de dos niveles y cada uno de ellos lleva el libro del alumno, el cuaderno de ejercicios, un CD con los audios, y una guía didáctica para el profesor.

(19) Se trata de cuentos infantiles, relatos policiacos y autobiográficos: *Ummī Sīsī* (mi madre Sissi), *Zulayzila* (Zulayzila), *ʿAlāʾ ad-dīn* (Aladino), *An-nāsik wa-l-ŷarra* (el ermitaño y la jarra), *Mūsà* (Moisés), *Muḏakkirāt Bunqiṭa* (memorias de Bunqita), *Ṣābir* (Sabir), *Aqwà raŷul* (el hombre más fuerte), *Ad-dalīl* (la prueba), etc.

instrumento motivador que admite trabajar de forma integrada las cuatro destrezas para adquirir fluidez en la lectura y en la comprensión, de tal forma que se distinga claramente entre lo real, lo ficticio y lo simbólico, lo que posibilitará a los aprendientes expresarse verbalmente de forma coherente gracias al *input* recibido. Esto les permite clasificar objetivamente situaciones y tipificar personajes trabajando los tiempos verbales más frecuentes de manera lógica (Rodari,1996:67-68). Pues bien, consideramos que es el momento oportuno para engancharles a la lectura, leyendo literatura infantil y juvenil.

Del mismo modo, en la sección titulada *Ḥawla aṣ-ṣūra* (en torno a la foto) se plantean varias actividades de prelectura para activar sus conocimientos previos, dándoles pistas para formular hipótesis antes de leer el texto. De forma similar, la sección *Ḥawla an-naṣṣ* (a propósito del texto) está dedicada a la explotación didáctica de textos mediante preguntas concretas para verificar la comprensión global del documento antes de aportar sus opiniones sobre el tema en *Munāqaša* (comentario de textos).

De la misma manera, la sección titulada *Binyat an-naṣṣ* (estructura del texto), está diseñada con la intención de que sepan la estructura del cuento, identificando el título, el tema, las ideas principales, el inicio, el nudo, el desenlace, los personajes, las acciones, los índices espaciotemporales, los aspectos gramaticales, etc. Con este planteamiento, es de suma importancia proporcionarles las herramientas básicas para procesar adecuadamente las estructuras textuales de la misma forma que se les facilitan las estructuras fonológicas, morfosintácticas, léxicas, etc. Al respecto, (Bernárdez, 1987:17) sostiene que:

> Para conocer de forma operativa la propia lengua (y obviamente también para un conocimiento teórico) es preciso dominar no sólo las estructuras fonológicas, morfológicas, sintácticas, y léxicas en el sentido tradicional, sino también las estructuras textuales, esto es, los procesos o mecanismos que determinan la configuración de un texto.

Por su lado, *Rawḍat aš-šiʿr* (jardín de poesía) presenta poemas cortos(20) capaces de enriquecer el vocabulario y las expresiones que lo componen. Si lo logramos, podremos desarrollar las estructuras gramaticales y la conciencia fonológica y morfológica, incentivando la creatividad y la imaginación en los niños. En esta línea, sería beneficioso pedir a los escolares que memoricen algunos poemas cortos. En la parte titulada *Atasallà* (me divierto) se estudian fragmentos de obras teatrales, viñetas, tiras cómicas y chistes(21) para consolidar la expresión oral y escrita, teniendo como finalidad el uso correcto de las formas gramaticales y el enriquecimiento de la cultura general del niño. Desde este punto de vista, los elaboradores de este método insisten en que:

> El objetivo de cada uno de estos soportes consiste en permitir a los alumnos consolidar los mecanismos de la lectura, introducir muchas actividades de expresión oral y escrita y abordar algunas nociones gramaticales. También, tienen como objetivo el enriquecimiento de la cultura

(20) Por ejemplo, en el primer manual se facilitan los poemas que siguen: *Al-ʿankabūt Ansī* (la araña Ansi), *Ayyuhā l-maṭar* (¡oh lluvia!), *ʿAmmī ʿAzzūz* (mi tío Azzuz) , *Al-ŷār aṭ-ṭayyib Manṣūr* (el buen vecino Mansūr), *Al-muharriŷ* (el payaso), *Siḥr al-ḥikāyāt* (la magia de los cuentos), *Bayt Amīn (*la casa de Amín), *Baytī* (mi casa), *Rabāba* (un instrumento musical), *Fī l-ḥawḍ* (en el estanque), *Al-qabbara wa-bnuhā* (la alondra y su pequeño), etc.

(21) A modo de ejemplo, se citan los textos que siguen: *Al-jātam as-siḥrī* (el anillo mágico), *Al-bajīl wa-l-fiʾrān* (el avaro y las ratas), *Iḍḥak maʿanā* (ríe con nosotros), *An-nāʾiba al-muḥtarama* (la respetable diputada), etc.

> general de los aprendientes, la apertura a la literatura y al patrimonio cultural árabe que forma parte de la cultura universal.(22) [*Riyāḍ al-luga* 2:5]

A este propósito, cabe notar que las actividades facilitadas en este apartado son meros ejercicios de práctica controlada y semi-controlada [*Riyāḍ al-luga* 1: 10-11]. En lo que atañe a los aspectos léxicos, se observa la presencia de las palabras concisas y la desaparición de los términos genéricos. Eso es lo que genera mayor riqueza léxica, pero al mismo tiempo priva al usuario de un sinfín de palabras polisémicas [*Riyāḍ al-luga* 1: 57-58]. Por supuesto, se advierte que la explicación de las palabras clave se da solamente en árabe para que el texto sea más comprensible y se recurre al francés y al amazigh para aclarar un término ya explicado en árabe [*Riyāḍ al-luga* 2: 25 y 80].

Para nosotros, aunque este procedimiento contenga explicaciones de palabras bilingües, esto no ayuda a los alumnos a aprender y consolidar el vocabulario temático de forma divertida. De hecho, sería mejor introducir las unidades léxicas más importantes en árabe [*Riyāḍ al-luga* 1: 68 y 122]. En ese marco, la traducción de estas no asegura por sí sola la retención del léxico en la memoria, aunque a veces piden al profesor que lo haga, ya que suelen asociar las palabras que conocen con las que están aprendiendo. Al docente le incumbe la tarea de convencerles de que es más eficaz aprenderlas en contexto que traducirlas literalmente. En efecto, el hecho de facilitar ejemplos concretos en contexto es una estrategia más rentable.

Cabe añadir que la presentación de las nuevas palabras mediante ilustraciones es una técnica propia del método directo donde el vocabulario previsto para cada sesión se enseña mediante fotos, objetos, etc. A pesar de su simplicidad aparente, este procedimiento sigue siendo vigente en la actualidad porque facilita la asimilación inmediata del nuevo vocabulario, lo que permitirá al profesor ahorrar tiempo.

En relación con eso, los aspectos gramaticales se presentan de forma explícita e implícita [*Riyāḍ al-luga* 1: 11]. Es esencial señalar que los cuadros titulados *Min an-naṣṣ ilà ṣ-ṣarf* (del texto a la conjugación) están dedicados a la conjugación de las formas verbales [*Riyāḍ al-luga* 2: 29]. Para afrontar tales desafíos, es menester que el profesor exponga de manera breve, sencilla y contextualizada todos los usos que giran en torno al verbo árabe para avanzar y evitar el aburrimiento. De modo parecido, en los cuadros llamados *Min an-naṣṣ ilà t-tarākīb* (del texto a la sintaxis), se proporcionan algunas herramientas para fijar los contenidos sintácticos como la oración nominal, la oración verbal, la oración relativa, la oración condicional, la declinación, el dual, el vocativo, el tratamiento formal e informal, etc. [*Riyāḍ al-luga* 2: 31].

A la inversa, en los cuadros titulados *Min an-naṣṣ ilà tarkīb al-kalimāt* (del texto a la composición de las palabras), se pone más énfasis en los esquemas morfológicos sin contextualizar. A su vez, en *Aṣlun wa furūʿ* (raíz y ramas), se nota que los escolares tienen que acertar el máximo número de palabras derivadas de la misma raíz [*Riyāḍ al-luga* 2: 27]. A nivel escolar, tenemos que guiarles activamente para trabajar cualquier texto,

(22) Texto original árabe: « إن الغاية من هذه الدعامات تتمثل في تمكين التلاميذ من تقوية آليات القراءة وإدخال أنشطة كثيرة للتعبيرين الشفوي والكتابي والتعرض لبعض المفاهيم النحوية. كما أنها تهدف كذلك إلى إغناء ثقافة التلاميذ العامة، وإلى انفتاحهم على الأدب وعلى الموروث الثقافي العربي الذي يندرج ضمن ثقافة عالمية.»

fijándose en las palabras de la misma raíz para mostrar cómo estas pueden combinarse con otras para encontrar el significado exacto de las mismas porque el árabe es una lengua derivacional y posicional. En cualquier caso, se puede observar que en los libros del alumno los aspectos gramaticales se trabajan desde un enfoque inductivo. Primero, se ponen ejemplos y, a partir de ellos, se deduce la regla.

Como se puede ver claramente, nunca se proporcionan reglas gramaticales, ya que la edad del alumnado no permite aprenderlas fácilmente (Sánchez Pérez, 1992:146-147). Creemos que la ausencia de las explicaciones metalingüísticas en este método se debe a las capacidades cognitivas de los niños que varían completamente en esta etapa escolar. Pero, también puede ser debida a la naturaleza comunicativa del método. Indudablemente, en 4° (CM1) y 5° (CM2) de primaria hay que fomentar el aprendizaje de la gramática a través del uso. Esto significa que la gramática no constituye un fin en sí misma sino un medio para tratar correctamente cualquier tema. Al respecto, Al-Ŷāḥiẓ (1964:38) señala que:

> En cuanto a la gramática, no haga que el niño se preocupe mucho por ella, salvo en la medida en que lo aparta de las incorrecciones del lenguaje, y de la incomprensión propia de los ignorantes. Dicha ignorancia se plasmará en cuanto escriba prosa, lea poesía, o describa algo. Cualquier cosa menos que eso es una mera distracción respecto a otras prioridades.(23)

En tal sentido, debe señalarse que los elaboradores de esta colección han optado por la gramática inductiva, aunque en los cuadernos de ejercicios prevalecen ejercicios de práctica controlada, como veremos, para ejercitar los contenidos lingüísticos anteriormente trabajados en clase. Ahora, es primordial llevar al aula tareas formales en las que se desarrollan las capacidades de uso de la lengua (Zanón, 1996:83-84). A tal fin, es indispensable capacitar al usuario para trabajar textos en árabe mediante tareas significativas adaptadas a su nivel, reflexionando activamente sobre las formas lingüísticas y su funcionamiento.

Con referencia a los contenidos socioculturales, en la sección llamada *Rawḍat al-ʿulūm* (jardín de ciencias) se ofrecen varios aspectos relacionados con Marruecos, Argelia, Líbano e Iraq: música, economía, museos, fiestas, festivales, ciencia, patrimonio, historia, geografía, gastronomía, patrimonio histórico, botánica, educación para la ciudadanía, etc. [*Riyāḍ al-luga* 1: 90 y 122]. Es de resaltar que en esta colección prevalece la cultura comprendida como conocimiento de las formas de representación artística y la cultura relacionada con la tradición literaria [*Riyāḍ al-luga* 2: 105 y 134]. A nuestro parecer, la concepción de la cultura como tradición y producción literaria no permitirá al aprendiente entender fácilmente la realidad que le rodea. Tampoco, le posibilitará interactuar con éxito con los demás.

En palabras de Miquel y Sans (1992:17) «El hecho de disponer de determinadas pautas culturales genera determinados comportamientos comunicativos (y, por tanto, la elección de determinadas formas lingüísticas)». A eso se debe la necesidad de plantear textos que integren lengua y cultura, al menos desde una óptica pragmática. Por ejemplo,

(23) Texto original árabe: «وأما النحو فلا تشغل قلبه (قلب الصبي) منه، إلا بقدر ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن، ومن مقدار جهل العوام في كتاب إن كتبه، وشعر إن أنشده، وشيء إن وصفه. وما زاد على ذلك فهو مشغلة عما هو أولى به.»
Al-Ŷāḥiẓ (775-868 JC.), cuyo nombre real era Abū ʿUtmān ʿAmr Ibn Baḥr al-Kinānī al-Baṣrī (de Basora) fue un famoso intelectual árabe. Fue un escritor de prosa en árabe y autor de obras de literatura árabe, biología, zoología, historia, filosofía islámica, psicología y teología.

trabajar los actos de habla que son verdaderos ritos culturales desde un enfoque comunicativo. A veces, a los alumnos hay que enseñarles los comportamientos socioculturales propios de la lengua meta a partir de textos que les permitirán descubrir tanto el patrimonio histórico artístico como los patrones culturales vinculados a la realidad social, aunque tienen contacto directo con la cultura marroquí. En lo que concierne a los temas transversales, estos conllevan más valores y modos de ser que informaciones pertinentes.

Acerca de los cuadernos *Riyāḍ al-luga 1 y 2*, nada más ver los ejercicios que se ofrecen, nos percatamos rápidamente de la gran cantidad de tareas de práctica controlada con respecto al número reducido de las actividades de práctica libre. Así pues, las actividades ofrecidas se pueden clasificar en tareas de: extracción, reconocimiento gramatical, transformación, conjugación, sustitución, rellenar huecos, vocalización, emparejamiento u ordenación, descubrimiento de la palabra intrusa, sinonimia, antonimia, selección múltiple, producción de palabras, producción de frases, producción de párrafos, producción de textos, ortografía, etc.

Realmente, en este nivel muchos niños necesitan este tipo de actividades para expresar sus ideas con mayor agilidad y facilidad, evitando así los posibles errores sistemáticos que se producen en clase (Amehdar, 2017: 3-29). En este tipo de ejercicios sólo se permite el paso a la práctica libre(24) una vez que hayan logrado expresarse con fluidez y espontaneidad. Para esto, es fundamental diseñar actividades más significativas, en las que se enseñan los contenidos gramaticales, ortográficos, léxicos y de pronunciación sin descartar completamente los contenidos funcionales y los aspectos socioculturales, lo que facilitará la interacción en el aula (Castañeda Castro, 1997:73). De todos modos, las tareas propuestas aquí constituyen el primer paso para llevar a cabo prácticas comunicativas adecuadas.

En términos generales, se puede decir que las actividades de práctica controlada son mucho más eficaces cuando están enmarcadas en situaciones de comunicación concretas. Dicho eso, hay que añadir algo acerca de la lengua usada: el árabe estándar empleado en estos casos no es demasiado sencillo ni tan complicado. De ahí, la abundancia de estructuras sencillas y el léxico preciso, lo que favorecerá el aprendizaje de la lengua objeto. En definitiva, se puede afirmar rotundamente que en este método basado en el enfoque por tareas se pone mucho énfasis en el proceso de exploración de textos auténticos que conduce a entender lo que se lee, dando al aprendiente la oportunidad de descubrir por sí solo las distintas categorías gramaticales y funcionales en vez de facilitárselas. Como resultado, el aprendiente mejorará su comprensión lectora a medida que va infiriéndolas.

5. Kullu tamām

Kullu tamām(25) (Todo va bien) pretende alcanzar los niveles A1, A2 y B1 del MCER. tomando en consideración la heterogeneidad de los alumnos y la diversidad

(24) Los ejercicios de práctica controlada se usan más en los niveles iniciales que en los superiores y los ejercicios de práctica libre, más en los niveles superiores que en los iniciales.

(25) Cada libro de texto tiene un CD de audiciones y un CD- ROM destinado al docente. Básicamente, los dos manuales están estructurados en función de las distintas áreas curriculares para trabajar la comunicación, la gramática, el vocabulario, la pronunciación y la ortografía a través del enfoque por tareas.

lingüística y cultural del mundo árabe, lo que les permitirá mejorar la comprensión oral y escrita mediante la observación y el análisis del texto. Al mismo tiempo, se les facilita el acceso a los diferentes registros y variedades del árabe para abordar diferentes aspectos culturales. Justamente, las secuencias didácticas que componen este método proponen una progresión realista y rigurosa a la vez, al ofrecer al usuario un conjunto de soportes didácticos diversificados para estudiar de manera autónoma. Otro punto interesante es que los temas propuestos aquí corresponden perfectamente a la edad de los colegiales, ya que están íntimamente ligados a la vida escolar del estudiante, lo que podría motivarles.

Por lo que toca a los contenidos gramaticales, estos se practican implícitamente en el texto que acompaña a las viñetas antes de darles las explicaciones metalingüísticas [*Kullu tamām* 1: 62 y 63] necesarias para asimilarlo. De forma reiterada, se presentan las nociones gramaticales que están en perfecta sintonía con los aspectos funcionales planteados en los micro-diálogos [*Kullu tamām* 1: 25]. Por esa razón, en este manual se otorga más importancia al uso de la lengua en su contexto apropiado. Como consecuencia de ello, las actividades planteadas están enfocadas a trabajar la gramática sin prescindir del significado, sabiendo que los autores están convencidos de la importancia del *input* estructurado (*processing instruction*) para adquirir el sistema lingüístico de la lengua meta.

De cualquiera manera, sería un error considerar que todas las categorías gramaticales se interiorizan mediante la información recibida, porque hay algunos aspectos que exigen al usuario un trabajo constante para asimilarlos, dada su complejidad. Evidentemente, en estos manuales las nociones gramaticales más problemáticas del árabe se presentan de forma deductiva [*Kullu tamām* 2: 24]. Es por ello por lo que se realiza un proceso que va desde la observación directa de los enunciados hasta la práctica de las reglas que rigen el uso de los mismos. Para evitar este inconveniente, es fundamental proponer tareas que potencien los procesos inductivos del alumno incitándolo a asimilar rápidamente las estructuras de la lengua objeto.

Es oportuno indicar que la gramática árabe se trabaja aquí de manera explícita e implícita, puesto que el objetivo fundamental de la enseñanza de los aspectos gramaticales es ampliar el uso de la lengua para hacerla más funcional y práctica como instrumento de comunicación. Para eso, el aprendiente ha de repasar con frecuencia las chuletas de gramática que están al final del manual para dominar los diferentes aspectos formales de la lengua [*Kullu tamām* 2: 150 y 159]. Este aspecto contribuirá, pues, de manera significativa, a potenciar la competencia gramatical a través del enfoque por tareas. En todo caso, los autores de este material facilitan con frecuencia los aspectos gramaticales con ejemplos ilustrativos y ejercicios aplicativos.

En el caso de los elementos léxicos,(26) estos se presentan a menudo de manera descontextualizada [*Kullu tamām* 1: 116 y 137]. A nuestro entender, para aprender las unidades léxicas relevantes y operativas de forma sistemática y planificada hay que enseñarlas en contexto para captarlas y organizarlas mentalmente asimilando sus irregularidades e interrelaciones. A más de esto, en la presentación de los contenidos léxicos debemos tomar en consideración la claridad y la inteligibilidad conceptual de los

(26) Es digno de mención que los aspectos léxicos abarcan un gran elenco de formas derivadas, modismos, regionalismos, dialectalismos, expresiones hechas, palabras polisémicas, antónimas, metafóricas, metonímicas, etc.

mismos (Baralo, 1997:59-71). Debido a ello, es sustancial que el docente oriente al aprendiente para aprender nuevo vocabulario de forma eficiente, en vez de recopilar todas las palabras del texto. Con este espíritu, hay que ayudarle a desarrollar sus estrategias(27) de forma dinámica, permitiéndole recibir un *input* rico y adecuado en contextos comprensibles y significativos [*Kullu tamām* 1: 81 y 95].

Es de observar que en la mayoría de los casos faltan ejemplos que contextualicen el uso de las distintas acepciones de una palabra. Tampoco se dan orientaciones sobre el uso adecuado y normativo de las palabras, sobre todo aquellas que entrañan cierta dificultad, ni se incorporan sinónimos y antónimos que facilitan el aprendizaje del vocabulario árabe. En lo sucesivo, los autores proporcionan operadores pragmáticos, conectores, partículas discursivas, muletillas, marcadores discursivos, enlaces extraoracionales, entre otros, para profundizar en los aspectos nociofuncionales, lo que indudablemente ayudará a los escolares a expresarse sobre temas relevantes de forma clara y estructurada [*Kullu tamām* 1: 93].

Esto indica claramente que hace falta poner en marcha la enseñanza de los elementos de cohesión y coherencia, con diversas intenciones comunicativas [*Kullu tamām* 2: 126]. Pensamos que es un aspecto, lamentablemente, descuidado en este manual. Frente a esta situación, es imperativo generar recursos discursivos(28) más relevantes para fortalecer la comprensión e interpretación textual. A tal efecto, hay que incitarles a hablar sobre temas actuales, incluso con escasos recursos lingüísticos, a sabiendas de que esta sencilla técnica es la más eficaz para lograr la competencia discursiva. En cambio, trabajar aisladamente los diferentes mecanismos que dan cohesión al texto como unidad semántica no tiene sentido, dado que la competencia textual se centra más en la coherencia y la cohesión de lo que se recibe o de lo que se intenta transmitir.

Al fin y al cabo, se puede afirmar que tanto los contenidos lingüísticos como los aspectos nociofuncionales están perfectamente integrados en este libro [*Kullu tamām* 2: 104-105]. En los que atañe a los contenidos socioculturales, en la parte titulada *Ŷawla fī*… (una gira por…) se facilita información relacionada con el cine, la música,(29) el arte, la literatura, la religión, la vestimenta, la gastronomía, las fiestas, las costumbres, etc. [*Kullu tamām* 1: 150 y 152]. De esta forma, se enriquecen los conocimientos culturales del usuario [*Kullu tamām* 2: 29 y 57].

En torno a la tipología de ejercicios disponibles, existen varias modalidades para trabajar la gramática, el léxico, la fonología, la ortografía, la lectura, la expresión oral y escrita, etc. Se trata mayoritariamente de tareas de práctica controlada, semi-controlada y libre destinadas a consolidar lo estudiado. Entre ellas, las más importantes son las siguientes: Las actividades lúdicas, léxicas y gramaticales, los ejercicios de conciencia

(27) Como la competencia estratégica es una de las competencias que intervienen en el uso efectivo de la lengua por parte del alumno, en el presente método se facilitan con frecuencia algunas herramientas estratégicas para incentivar el aprendizaje autónomo en los aprendientes de árabe.

(28) Cf. Ledesma y Saamy (2008): «Marcadores discursivos en árabe y español: un estudio computacional basado en corpus paralelos con anotación pragmática» en *Actas del VIII Congreso de Lingüística General*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, [en línea], disponible en: http://www.lllf.uam.es/clg8/actas/index.html, [consultado el 07/02/2023].

(29) Los textos musicales de Marcel Jalifa, Mahmoud Darouiche y Majda Arroumi presentan el ritmo de la lengua desde un punto de vista prosódico. De esta manera, se puede mejorar los aspectos fonológicos, morfosintácticas, léxicos y culturales.

fonológica y ortográfica,(30) las tareas de lectura, expresión oral, producción escrita, etc. Efectivamente, los juegos lúdicos ofrecidos podrán facilitar la enseñanza de la lectoescritura, el léxico, los aspectos gramaticales, funcionales y socioculturales [*Kullu tamām* 1: 55 y 68]. Pese a ello, estas actividades de práctica controlada no presentan una situación comunicativa bien definida, ya que exigen una respuesta única.

A fin de fomentar las capacidades productivas, se necesita diseñar propuestas lúdicas de práctica libre que resulten significativas para el aprendizaje de los niños.(31) Por otro lado, pensamos que las actividades léxicas propuestas son dignas de desarrollar la competencia léxico-cultural, siempre que sean realizadas desde una perspectiva comunicativa en árabe estándar sin dar mayor prioridad a las variedades regionales [*Kullu tamām* 1: 62 y 86]. Una vez alcanzados estos objetivos, se aproximará más a la realidad sociocultural a través de las unidades léxicas con referentes culturales implícitos.

Dadas estas circunstancias, procede precisar que, a pesar de ofrecer vocabulario ilustrado para trabajar la comprensión y la expresión oral, forzosamente hay que tomar en consideración los tres criterios establecidos por Hulstijn (1997) a la hora de determinar las parcelas léxicas que tenemos que enseñar: el alcance, la fiabilidad, y la frecuencia de aparición de los aspectos léxicos. Es conveniente tener en cuenta, asimismo, las viñetas que ilustran las actividades auditivas para expresarse mejor.

De acuerdo con esto, los escolares están invitados a interactuar satisfactoriamente en las actividades de pre-audición, audición, y post-audición, etc. En otro orden de cosas, es significativa la aplicación del método fónico-analítico-sintético(32) para el proceso de la lectoescritura en la educación básica [*Kullu tamām* 1: 55]. La mejor manera de hacerlo es mediante situaciones reales para consolidar los intercambios interactivos en clase. Siempre que sea posible, es mejor diseñar actividades significativas para trabajar la conciencia fonológica y morfológica [*Kullu tamām* 1: 80]. Dentro de lo posible, los alumnos deberán adquirir la competencia ortoépica para ser capaces de comunicarse correctamente, partiendo de los textos escritos. En virtud de ello, los autores van introduciendo de forma paulatina el alifato a nivel fonético y ortográfico [*Kullu tamām* 1: 42].

Desde otro punto de vista, es obligatorio diseñar otras tareas de tipo comunicativo con el objetivo de que los estudiantes puedan expresar sus opiniones sobre los temas propuestos, identificando la estructura del texto (Esch, 1988: 195-223). Además de eso, hay que acostumbrarles a leer textos que carezcan de signos vocálicos con el propósito de activar sus conocimientos lingüísticos a nivel fonológico, sintáctico, morfológico y léxico [*Kullu tamām* 2: 17]. Para garantizar el éxito comunicativo, de tal modo que se eviten los errores que alteran la comprensión, se propone una completa gama de ejercicios cuidadosamente elegidos para lograr la corrección gramatical de manera gradual [*Kullu tamām* 1: 33]. Aun cuando la mayoría de estos últimos son menos monótonos y más motivadores, dado el carácter diversificado de los mismos. En este aspecto, se otorga al

(30) Se ofrece una serie de tareas para desarrollar la conciencia fonológica y ortográfica en los colegiales de manera evolutiva. Se trata, pues, de subsanar las dificultades que se surgen a la hora de discriminar e identificar las unidades fonológicas y representarlas respectivamente en grafemas árabes por los alumnos.

(31) Consúltese Al-Dalīmī y Al-Wāʾīlī (2009): *Ittiŷāhāt ḥadīṯa fī tadrīs al-luga al-ʿarabiyya*, pp. 365- 390.

(32) Este método tiene como fundamento tres componentes: el fónico, el analítico y el sintético.

aprendiente un cierto margen de libertad para justificar sus respuestas sin exigirle una respuesta única y válida.

De modo idéntico, se intenta trabajar las cuatro destrezas de forma integrada y coherente desde una perspectiva orientada a la acción. De ahí, se deduce que una actividad resulta más o menos libre en función del grado de control que ejerza el profesor, el esfuerzo de imaginación que realice el alumno, etc. Por lo tanto, en vez de centrarse en la práctica controlada, hay que dar lugar a las actividades de práctica libre, sin esperar que los aprendices alcancen un nivel aceptable de exactitud y precisión. Visto desde esta perspectiva, se les ofrecen varias tareas discursivas con determinados conectores para dar más fluidez al discurso [*Kullu tamām* 1: 109 y 117].

Paralelamente, se les facilitan los marcadores básicos de la producción escrita para estructurar adecuadamente su sistema de producción [*Kullu tamām* 2: 77]. Desde otro ángulo, se considera pertinente el uso del árabe estándar y el árabe clásico en los textos escritos y la tolerancia del árabe medio y el árabe dialectal(33) en los intercambios orales espontáneos, a pesar de la abundancia de los regionalismos, los giros coloquiales, las ultracorrecciones e infracorreciones en estas variedades del árabe [*Kullu tamām* 2: 69 y 97].

En cualquier caso, procede recordar que las explicaciones metalingüísticas se dan siempre en francés, lo que podrá generar hábitos incorrectos en el aula de árabe, como es el caso de la alternancia de código y la fosilización que generan más errores debido a la inseguridad lingüística [*Kullu tamām* 2: 56]. Por consiguiente, sería útil usar la terminología árabe, aunque resulte más costoso para los que no dominan a la perfección las nociones básicas de dicho idioma**.**

En general, podemos decir que este método pretende dotar al usuario de las herramientas necesarias para aprender la lengua y cultura árabes en toda su riqueza y diversidad, aunque se concede prioridad a la práctica oral. Además, es importante notar que estos manuales están estructurados de forma modular con textos orales y escritos, fragmentos de obras literarias, policiacas y poéticas, canciones clásicas y modernas, ejercicios aplicativos y complementarios, ejemplos ilustrativos, esquemas sintéticos, etc. En ellos se abordan los contenidos lingüísticos y socioculturales a través del enfoque por tareas, de tal modo que los elementos nociofuncionales y los aspectos formales estén perfectamente integrados, lo cual puede contribuir al desarrollo de la competencia lingüística de los colegiales. También, se procura que descubran la literatura árabe a través de textos muy exquisitos, teniendo en cuenta las variedades del árabe.

Después de todo, el objetivo será desarrollar las competencias lingüísticas del aprendiente, intentando satisfacer sus necesidades comunicativas. También, es crucial reconocer que la temática del método está estrechamente vinculada a la vida cotidiana, lo que podría motivarle para seguir aprendiendo en contextos heterogéneos, proporcionándole información rica y atractiva sobre la lengua meta. En total, este método brinda una oportunidad única para fomentar la interacción comunicativa en el aula de árabe.

(33) El árabe dialectal aparece en los micro-diálogos, las canciones, los proverbios, etc.

6. Al-ʿarabiya fī s-sādisa, al-jāmisa, ar-rābiʿa, aṯ-ṯālita

Al-ʿarabiya fī s-sādisa, al-jāmisa, ar-rābiʿa, aṯ-ṯālita (El árabe en 6°, 5°, 4°, 3°) está dividida en tres aéreas diferenciadas que corresponden a los niveles A2, B1 y B2 del MCER y tiene como objetivo principal promover la lectura guiada y la formación bilingüe y bicultural de los escolares, proporcionándoles las herramientas necesarias para descubrir la especificidad de cada uno de los textos estudiados. Más adelante, se facilitan distintas actividades de traducción del árabe al francés para incentivar la comprensión de los mismos, arrojando luz sobre algunas normas culturales que el aprendizaje de ambos idiomas conlleva. Pero, la pregunta clave en este caso es: ¿los aspectos gramaticales se trabajarán desde una óptica funcional como se ha afirmado doctrinalmente en el prólogo? ¿O se trata simplemente de una pretensión propagandística?

En primer lugar, es menester observar que los temas cotidianos de interés personal brillan por su ausencia en este manual, lo que dificultará la creación de un ambiente afectivo en clase. Por eso, cuanto más novedosos sean los temas, más podrán ser aprovechados en clase. Ahora bien, no se debe olvidar que el modo de proceder del profesor repercute positiva o negativamente en los aprendientes. En tal caso, el docente tiene que proponer textos en árabe estándar con temas que resulten suficientemente motivadores, amenos e interactivos, negociando significados y formas para comunicarse significativamente. De ahí que sea necesario confeccionar un material didáctico que le facilite trabajar, de forma prioritaria, lo lingüístico y lo comunicativo, tratando temas actuales (Hatch, 1978: 404).

En segundo lugar, los elaboradores de este método siguen fielmente los mismos pasos para diseñar las actividades de práctica controlada típicas del método audio-lingual, del enfoque oral y de otros modelos didácticos derivados de la lingüística estructuralista y de la psicología conductista de los años 60 y 70 del siglo pasado: *Taḏkīr* (recordatorio),(34) *Mulāḥaẓa* (observación) y *Taṭbīqāt* (aplicaciones). Esta es precisamente la razón por la que los conocimientos gramaticales no dejan de ser el soporte de progresión(35) de los contenidos presentados. Este tipo de ejercicios estructurales no favorecen la práctica libre de las formas lingüísticas del árabe, y tampoco afianzan la comprensión y la producción discursiva. Siguiendo este argumento lógico, podemos preguntar sobre la validez del conocimiento que se adquiere a partir de la reflexión y categorización gramatical.

En otros términos, ¿el hecho de estudiar analíticamente las estructuras morfosintácticas del árabe tiene tanta importancia? Queda fuera de toda duda que este tipo de tareas ayuda a los aprendientes a ampliar lo que han trabajado en clase, reforzando sus conocimientos gramaticales y léxicos. Pese a todo ello, la gramática no debe ser el centro de toda la clase, a fin de conseguir resultados concretos. En particular, se deben proponer tareas discursivas centradas en las necesidades del alumnado. Pese a ciertos

(34) Es una excelente manera de fijar y recordar los contenidos lingüísticos estudiados en el aula y una herramienta de trabajo muy útil que puede ser utilizada para introducir las nuevas estructuras gramaticales y analizar los nuevos aspectos lingüísticos. Sin embargo, la realización de las tareas propuestas de manera directa no implicará al alumno en actividades discursivas.

(35) No cabe duda de que en este tipo de ejercicios se sigue una graduación, a saber, el nivel de dificultad que plantea cada ejercicio. De hecho, se suele comenzar por la repetición mecánica de unos modelos gramaticales para pasar después a los ejercicios de sustitución y llegar finalmente a los ejercicios de transformación y producción. Pese a ello, el profesor tiene que poner en tela de juicio la idoneidad de estos ejercicios de práctica mecánica porque prescinden del contexto discursivo.

éxitos, hay que trabajar las categorías gramaticales en contexto, sin tomar en cuenta el análisis gramatical. Con toda franqueza, se puede combinar gramática y comunicación para lograr el éxito comunicativo (Tagliante 2001: 151).

A propósito, recordamos que la mayoría de las actividades ofrecidas son meros ejercicios estructurales(36) que incitan al alumno a preocuparse mucho por la corrección gramatical: vocalización (*aš-šakl*), análisis gramatical (*al-iʿrāb*), observación, transformación, extracción, sustitución, identificación, emparejamiento, preparación, conjugación, distinción, repetición, reutilización, construcción oracional, traducción, expansión y retro-expansión, producción textual, etc. Al ser así, las tareas de vocalización, íntimamente ligada al análisis gramatical (Maíllo Salgado, 1986: 233), muestran hasta qué punto se aferran los autores del método a la gramática tradicional del árabe clásico que da más prioridad a los casos desinenciales [*Al-ʿarabiyya fī s-sādisa*: 78 y 83].

De todas maneras, estamos convencidos de que el hecho de vocalizar bien los textos en árabe no puede asegurar la comprensión lectora y la producción textual, y tampoco ayudan al aprendiz a desarrollar sus destrezas de lectoescritura, ya que las marcas casuales no desempeñan un papel esencial en la sintaxis de la oración [*Al-ʿarabiyya fī s-sādisa*: 103]. En consecuencia, para ahorrar más tiempo y esfuerzo cognitivo sería mejor adoptar el árabe estándar que usa solamente los signos vocálicos cuando la comprensión verbal se ve afectada (Amehdar, 2016: 41 y 48).

Por su parte, los ejercicios de observación corresponden a la primera etapa de las tres fases convencionales de la enseñanza tradicional basada en el estructuralismo y en el conductismo: presentación, práctica y producción. De acuerdo con esta información, es válido afirmar que en este enfoque la gramática explícita(37) se adquiere a través de la observación, el análisis y la sistematización de las reglas de la lengua. Por tal razón, este procedimiento no garantiza el uso correcto de las formas lingüísticas, aunque facilite la asimilación de las mismas [*Al-ʿarabiyya fī l-jāmisa*: 24 y26].

De manera parecida, tanto los ejercicios de distinción como los de transformación e identificación están pensados para practicar las reglas gramaticales sin prestar atención al significado. Por estas razones, estimamos que estas tareas limitan la interacción, dado su carácter formal y unidireccional entre el profesor y el alumno [*Al-ʿarabiyya fī r-rābiʿa*: 13 y 57]. En esta situación, los ejercicios de construcción oracional y de reutilización exigen la producción de enunciados gramaticalmente correctos sin preocuparse por la interacción oral ni por el contexto discursivo en el que se producen [*Al-ʿarabiyya fī l-jāmisa*: 13 y169].

Desde esa perspectiva, consideramos inapropiado el hecho de recibir las instrucciones gramaticales de forma más directa como ocurre en el método tradicional,

(36) Los ejercicios estructurales son habituales en el método audio lingual, en el enfoque oral y en otros modelos didácticos de los años 60 y 70 del siglo XX basados en el estructuralismo y en el conductismo.

(37) En este método se abordan explícitamente aspectos gramaticales como *An-nidāʾ* (el vocativo), *An-nisba* (el adjetivo de relación), *Ism at-tafḍīl* (el superlativo), *Al-mamnūʿ min aṣ-ṣarf* (los díptotos), *Al-ʿadad al-murakkab: taḏkīruh wa taʾnīṯuh* (los números compuestos en masculino y en femenino), *al-ʾistiṯnāʾ* (la excepción), *Adawāt aš-šarṭ al-ŷāzima wa-l-gayr al-ŷāzima* (las partículas condicionales en yusivo y en imperfectivo), *Alfāẓ al-ʿuqūd* (el sistema de numeración decimal) , etc.

sobre todo en los niveles iniciales.(38) Lo mismo puede decirse de los ejercicios de conjugación que no ayudan a despertar la curiosidad de los aprendientes, puesto que implica solamente la ejercitación de las reglas gramaticales en las que prevalece la forma sobre el contenido. Con lo cual, la lengua meta queda reducida al dominio de las formas verbales.

De forma semejante, los ejercicios de repetición nos recuerdan el principio de aprendizaje basado en el conductismo de Skinner: la repetición mecánica creará el hábito en el usuario [*Al-ʿarabiyya fī s-sādisa*: 177]. Análogamente, los ejercicios de sustitución siguen siendo criticados por los pedagogos por su carácter repetitivo. Y a pesar de ello, estos se siguen empleando porque sirven como preparación para otras actividades de carácter más comunicativo. Pensamos que su validez depende, en buena medida, del uso que se les da en cada caso [*Al-ʿarabiyya fī s-sādisa*: 18 y 27]. Para estos efectos, tanto las actividades de expansión como las de retro-expansión reflejan la atención a la forma y la preocupación por los aspectos lingüísticos [*Al-ʿarabiyya fī s-sādisa*: 76 y 78]. En estas circunstancias, los ejercicios preparatorios están enfocados para descubrir las reglas gramaticales de manera autónoma [*Al-ʿarabiyya fī l-jāmisa*: 164 y 171].

Además de los ejercicios puramente estructurales, se presentan algunas tareas de práctica semi-controlada y libre, en las cuales se da más libertad para trabajar la lengua, aplicando las reglas gramaticales en contexto. Ciertamente, la producción escrita es un procedimiento muy eficaz para reforzar las competencias lingüísticas, porque cualquier persona que dispone de los conocimientos básicos en la asignatura puede redactar textos correctamente [*Al-ʿarabiyya fī ṯ-ṯālita*: 24 y 30]. Empero, los aprendientes necesitan actividades que les hagan comprender las reglas y operaciones estructurales y estratégicas que se siguen en árabe, en espera de que sus producciones textuales sean comprensibles y aceptables.

Por lo que se refiere a las tareas de traducción, está claro que están basadas en el método gramática-traducción que se apoya en el análisis gramatical en todos sus pormenores para interpretar textos filológicos [*Al-ʿarabiyya fī ṯ-ṯālita*: 60 y 65]. Se puede decir que este método pone énfasis en los aspectos gramaticales del árabe y abusa de la traducción de los textos clásicos. También creemos que la prensa puede ser una fuente válida en las clases de traducción comunicativa. Este procedimiento no puede servir solamente para explorar y analizar las diferencias e idiosincrasias del árabe, sino que debe considerarse como un medio para lograr los fines comunicativos (Hernández, 1998: 287-296).

Como hemos señalado anteriormente, estos manuales proporcionan una serie de ejercicios de práctica controlada necesarios para aplicar las reglas ortográficas y gramaticales del árabe, descartando totalmente las actividades auditivas(39) para dominar la lengua objeto. Con todo, vale la pena señalar que las tareas propuestas están diseñadas sin relacionar la comprensión de textos con una clara intención comunicativa, lo que

(38) En los niveles más avanzados, estas tareas pueden servir tanto para alumnos que inician la morfosintaxis como para los que necesitan desarrollar sus destrezas productivas puesto que les permiten explorar las posibilidades combinatorias contenidas en las oraciones de base y generar más de una oración empleando un determinado patrón sintáctico.

(39) Podemos afirmar con un fuerte grado de certeza que en estos manuales no se practican todas las destrezas porque carecen completamente de actividades auditivas.

muestra cierta preocupación por la pureza gramatical y léxica. A nuestro modo de ver, un cambio determinante sería desplazar el foco de atención de la forma lingüística al uso de esa forma. El siguiente paso es diseñar actividades de práctica libre, enfocadas más a la comunicación, lo que permitirá al usuario gozar de un margen amplio de flexibilidad sobre el contenido y las formas lingüísticas empleadas.

Por lo que respecta a la variedad lingüística del árabe que sirve de vehículo comunicativo en estos manuales, es de subrayar la prevalencia del árabe clásico sobre el árabe estándar, lo que supone estudiar estructuras arcaicas y complejas, paradigmas morfológicos y verbales difíciles, el léxico exuberante e inusual, la vocalización, el análisis gramatical y los contenidos socioculturales inapropiados a la modernidad, y todo ello sin relevancia comunicativa en el aula. En estas situaciones, los escolares pueden caer inmediatamente en la apatía. A ello alude Almaʿtūq (1996: 14) al precisar que:

> Si los textos expositivos, narrativos y superficiales con temas aburridos e insignificantes no disponen de vitalidad y cercanía a la realidad para atraer al alumno y permitirle adquirir mucho para desarrollar sus conocimientos lingüísticos, los temas o textos complejos o difíciles que están llenos de palabras, fórmulas y estructuras ambiguas y raras pueden llevarlo a sentir aversión por la lengua o desanimarlo a que desarrolle su bagaje léxico. También puede ocupar su mente con aspectos inútiles, lo que enfatiza la necesidad de enriquecer su caudal léxico activo para mejorar efectivamente su expresión verbal.(40)

De todo ello, se puede afirmar que el uso excesivo del árabe clásico en clase puede crear una barrera psicológica que se manifiesta en forma de insatisfacción, inconformidad, pasividad, desinterés y desmotivación, ya que «el aprendiente y sus necesidades reales de comunicación son el centro y motor de todo el proceso didáctico.»(41) A menudo, aparecen textos redactados en árabe marroquí, lo que da lugar a confusiones, infracorrecciones y ultracorrecciones [*Al-ʿarabiyya fī r-rābiʿa*: 70- 71]. Con arreglo a ello, Almaʿtūq (1996: 13) advierte que:

> Muchos profesores de idiomas usan dialectos locales en la enseñanza en vez del árabe literal, lo que amplía la brecha entre lo clásico y lo coloquial, o lo que simplemente aleja el literal del foco de atención y reduce el aprendizaje de los alumnos, tanto a nivel de vocabulario como de estructuras. Además, disminuye el sentido de su eficacia y eficiencia respecto a los elementos que adquieren. Ello crea dificultades para recordar estos elementos y usarlos en la expresión verbal.(42)

Lo ideal sería adoptar el árabe estándar como herramienta de comunicación escrita y oral en el aula de árabe y tolerar el árabe marroquí únicamente en la expresión oral. Aquí, cabe mencionar que el metalenguaje adoptado no tiene que ser forzosamente el

(40) Texto original árabe: « إذا كانت الموضوعات التقريرية أو السردية المملة أو النصوص الضحلة التافهة أو الموضعات المفتقرة إلى الحيوية والقرب من الواقع لا تجذب التلميذ ولا تكسبه الكثير مما ينمي رصيده اللغوي، فإن الموضوعات أو النصوص الصعبة أو المعقدة التي تزدحم فيها الكلمات والصيغ والتراكيب الغامضة الغريبة يمكن أن تنفره من اللغة أو تصده عن التحمس لتنمية رصيده من مفرداتها، أو أنها تشغل ذهنه بما لا ينفعه فتزيد من حاجاته إلى ما ينمي رصيده اللفظي الفاعل. »

(41) Sonsoles Fernández (2006): «Una clase abierta para el aprendizaje de las lenguas», [en línea], disponible en: http://www.cesdonbosco.com/revista/revistas/revista%20ed%20futuro/EF2/aprendizaje_lenguas.htm2006, [consultado el 07/02/2023].

(42) Texto original árabe: « كثير من مدرسي اللغة يستخدمون لهجاتهم العامية المحلية في التدريس بدلا من الفصحى، مما يوسع الفجوة بين الفصحى والعامية، أو يبعد الفصحى عن دائرة الاهتمام ويقلل من حصيلة الناشئة من مفرداتها وصيغها، كما يقلل من إحساسهم بفاعليتها وفاعلية ما يكتسب من عناصر، مما يجعلهم يواجهون صعوبات في استحضار هذه العناصر واستخدامها في مجالات التعبير.»

árabe, puesto que se recurre al francés para aclarar el uso de las categorías gramaticales que pueden alterar la comprensión [*Al-ʿarabiyya fī s-sādisa*: 93 y 137].

Para concluir, se puede constatar que, en estos manuales pululan ejercicios estructurales propios del método directo. Amén de ello, las tareas para trabajar la comprensión, la expresión oral y escrita son artificiales, lo que hace que la enseñanza del árabe no sea tan fluida. Consecuentemente, la mayoría de las actividades están diseñadas sin relacionar la comprensión de textos con su finalidad comunicativa. De esta manera, tanto los cuadros de referencia gramatical como los cuadros sinópticos sin muestras de lengua ofrecen explicaciones sumarias acerca de los fenómenos lingüísticos, pero no incitan al alumno a practicarlos en contexto.

Es preciso, por lo tanto, desplazar el foco de atención de la forma lingüística al uso de la lengua. A pesar de las dificultades más arriba señaladas, se nota que los elaboradores de estos libros nunca llegaron a convencerse de la inutilidad de las explicaciones metalingüísticas para expresarse mejor en árabe. De manera puntual, se presentan los aspectos de manera explícita y su aprendizaje es deductivo. Para ello, se ofrecen diferentes tipos de ejercicios de práctica controlada habituales en el método audio lingual, en el enfoque oral y en otros modelos didácticos de los años 60 y 70 del siglo XX. En términos temáticos, se puede observar que los temas actuales brillan por su ausencia en esta colección, lo que dificultará la creación de un ambiente afectivo en clase.

Esto también va a suponer un mayor desafío para los colegiales, puesto que la mayor parte de los textos resultan poco reproducibles en la realidad. Por ello, desaconsejamos el uso excesivo del árabe clásico. Por el contrario, es recomendable adoptar el árabe estándar que es capaz de mejorar la comunicación oral y escrita. No obstante, por encima de todo, lo que nos preocupa del manual es la forma de tratar los aspectos gramaticales, ya que los contenidos más problemáticos del árabe se abordan explícitamente, aunque están ordenados de menor a mayor dificultad, tal como corresponde al enfoque estructuralista. Asimismo, los aspectos socioculturales resultan entonces muy inapropiados, lo que puede desmotivar a los aprendientes.

Concomitantemente, se recurre al francés para dar otras explicaciones metalingüísticas y llevar a cabo las tareas de traducción. Y todo ello sin olvidar el uso del árabe marroquí para introducir algunos contenidos culturales. Quizá, lo más valioso de estos manuales es la utilización de documentos iconográficos para trabajar las actividades de prelectura y postlectura. Por todo ello, se puede afirmar que la elaboración de esta colección se ha basado en el método gramática-traducción que da prioridad al análisis detallado de las reglas gramaticales y ortográficas de dicha lengua.

7. Aqraʾ waḥdī

Aqraʾ waḥdī[43] (Leo solo) es una colección diseñada para ofrecer al lector la posibilidad de leer diferentes textos de manera autónoma, haciendo varias actividades para fomentar el aprendizaje de la lengua árabe. Estas se califican como sigue:

(43) Las fichas de lectura de *Aqraʾ waḥdī* están organizadas en tres niveles. El primero está pensado para los alumnos de CM2 (5°) y 6 *ème* (6°), el segundo está diseñado para los de 5 *ème* (2°ESO) y 4 *ème* (2°ESO) mientras que el tercero está confeccionado para los de 3 *ème* (3°ESO) y 2 *ème* (4°ESO) del sistema educativo francés. Cada paquete engloba siete fichas de lectura con varias actividades y una

- *Rusūm wa kalimāt* (dibujos y palabras): en este tipo de ejercicios (ficha 1) el alumno tiene que asociar palabras con imágenes para ampliar su caudal léxico.
- *Al-kalima ad-dajīla* (la palabra intrusa): con estas actividades de discriminación semántica (ficha 2) se intenta aumentar el grado de precisión léxica y especificación denominativa del aprendiente, invitándole a hacer la diferencia entre palabras con significado más o menos próximo.
- *Al-kalimāt al-mutakarrira, al-mutamāṯila*, *al-mujtabiʾa* (las palabras repetidas, similares, ocultas): estos ejercicios de reconocimiento gráfico (ficha 3) pretenden familiarizar a los escolares con la búsqueda visual de determinadas secuencias gráficas para desarrollar sus estrategias de lectura.
- *Durūb al-maʿānī* (en torno al significado): en estas fichas se recopilan varias actividades para utilizar las palabras que adquieren distintos significados en función de los contextos particulares en los que se estén empleando (Ficha 1).
- *ʿUnwān al-qāʾima* (el título de la lista): este apartado está diseñado (ficha 1) para identificar hipónimos e hiperónimos, campos semánticos y contenidos léxicos y culturales.
- *Al-kalima ad-dajīla* (la palabra intrusa): es una herramienta ideal para discriminar significados afines (ficha 2).
- *Uṣūl wa awzān* (raíces y moldes): estas tareas están pensadas para reconocer esquemas y abordar la sinonimia, la antonimia, la composición léxica, etc. (ficha 3).
- *Al-baḥṯ wa t-taḥarrī* (investigación y averiguación): su objetivo es progresar en el aprendizaje del uso específico de la lengua en cuestión, tal como ocurre en la correspondencia (ficha 1), las carteleras (ficha 2), la ecología (ficha 5), la meteorología (ficha 6), el sistema solar (ficha 7), etc.
- *Kān yā mā kān* (erase una vez): en esta gama de fichas el usuario dispone de cuentos folclóricos para trabajar la comprensión lectora (ficha 1), la gramática (ficha 3) y el vocabulario (ficha 4) en contexto.
- *ʿĀlam as-sard* (mundo narrativo): este apartado está ideado para aproximarse paulatinamente al mundo de la narrativa, proponiéndole al aprendiz una serie de ejercicios de prelectura y postlectura (ficha 2).
- *Linaktašif al-jurāfa* (descubramos la fábula): aquí se proponen diferentes cuentos mágicos con moralejas para estimular la imaginación del lector, ofreciéndole tareas de tipo narrativo en las que se le pide ordenar historias (ficha 3).
- *Laḥẓa fī l-masraḥ* (un momento de teatro): es una propuesta para introducirles al análisis de textos susceptibles de ser dramatizados(44) o representados en clase (ficha 4).
- *Laḏḏat aš-šiʿr* (el sabor de la poesía): son propuestas para estudiar la poesía árabe (ficha 6).
- *Fann al-jaṭāba* (arte de la retórica): en esta sección se presentan varios textos de tipología diversa (expositivos, narrativos, descriptivos…) para leer y escribir diferentes textos en árabe estándar (ficha 1).
- *Fī riḥāb al-waṣf* (en torno a la descripción): en este capítulo se hace hincapié en la descripción y se ofrecen varias técnicas para hacerlo. (ficha 5).

clave de respuestas. Se trata especialmente de un material didáctico para fomentar la lectura en los centros docentes franceses en Marruecos.

(44) La dramatización es un excelente medio para trabajar la comprensión lectora, dado que el niño, al asimilar un rol, puede identificarse con los contenidos globales y específicos de la lectura.

– *Šajṣiyyāt wa mašāhīr* (personajes famosos): en esta parte se destacan los ejercicios de traducción del árabe al francés y viceversa, hablando de los personajes famosos de la literatura, la medicina, la política, etc. (ficha 6).
– *Waṯāʾiq mutanawwiʿa* (documentos variados): en este apartado se introducen varios contenidos culturales (ficha 5) mediante actividades prácticas (literatura árabe, fiestas y celebraciones, correspondencia, etc.).
– *Amākin jālida* (lugares inolvidables): tienen como finalidad conocer ciertos aspectos socioculturales de la lengua meta como la historia de Marruecos y sus monumentos (ficha 5), etc.
– *Nawādir wa alʿāb* (anécdotas y juegos): aquí se proponen crucigramas, adivinanzas, acertijos, cuentos, anécdotas y chistes de diversa índole para aprender el árabe divirtiéndose (ficha 7).

Entre tanto, creemos que es un buen material para promover el hábito de lectura en los alumnos de primaria y secundaria. Para este fin, las actividades diseñadas son aptas para fomentar la comprensión, enriquecer el léxico personal y dominar a la perfección las reglas gramaticales y discursivas de la lengua meta, lo cual mejorará su producción oral y escrita. De otro lado, el dominio de la lectura es decisivo para el éxito escolar, social y psicológico de los aprendientes.(45) Desde luego, el gusto por ella es un medio agradable para desarrollar sus capacidades lectoras. Por ese motivo, el docente tiene que enseñarles las estrategias necesarias para que saquen provecho de sus lecturas.

En estas condiciones, se puede anticipar(46) el contenido de cualquier cuento a partir de la información proporcionada por el profesor mediante preguntas de precalentamiento. En ese momento, es aconsejable proponerles soportes textuales con temas actuales, evitando textos clásicos. Esto, les permitirá desarrollar el sentido crítico e ir descubriendo la literatura infantil.

A tenor de lo expuesto anteriormente, se deduce que *Aqraʾ waḥdī* es un método especialmente interesante para desarrollar las habilidades de lectura en árabe. Por lo tanto, es muy distinto de los manuales clásicos que exaltan el uso del árabe clásico y la gramática tradicional. Es de destacar que los elaboradores de estas fichas siguen al pie de la letra los programas(47) de los centros educativos franceses en Marruecos, los cuales pretenden formar fundamentalmente a buenos lectores. Entretanto, las tareas que se ofrecen aquí son necesarias para consolidar significativamente los aspectos lingüísticos y culturales del árabe estándar. En concreto, este material didáctico se caracteriza por la abundancia de estructuras modelos que sirven de ejemplo para crear otras similares.

Desde este ángulo, el profesor puede utilizar estas fichas para hacer ejercicios preparativos, tomando en consideración las dificultades específicas relacionadas con la corrección ortográfica, gramatical y estilística. A pesar de todo, pensamos que este material didáctico carece de actividades comunicativas como, por ejemplo, debatir temas,

(45) La lectura es la herramienta clave para absorber conocimientos que servirán para toda la vida. A tal efecto, la información asimilada hace que los conocimientos previos sean más estables.
(46) La anticipación desempeña un papel motivacional interesante, no sólo activa los esquemas mentales del niño, sino que lo incita a prestar atención especial a los contenidos del texto buscando la confirmación de sus expectativas.
(47) Es importante mencionar que los programas del árabe de los centros docentes franceses en Marruecos están ampliamente basados en el MCER.

hacer un comentario de texto, etc. Aun así, es evidente que el uso de este método es un gran paso para establecer conexiones de interacción entre el lector y el texto.

8. Conclusiones:

Evidentemente, la colección *Aqraʾ maʿa Ŷūkī 1 y 2* procura lograr la asimilación fonética, morfológica y sintáctica mediante actividades lúdicas, de tal modo que el niño vaya ampliando su bagaje lingüístico y cultural común a Marruecos. Además, propone trabajar temas concretos como la familia, los amigos, la casa, la escuela, la comida, los animales, los juegos, las fiestas, etc.

Queda meridianamente claro que los autores de este método se han inspirado exclusivamente en el enfoque nociofuncional, en virtud de lo cual los aspectos lingüísticos y socioculturales se presentan progresivamente de forma integrada. Por esta razón, en los manuales de lectura se pone mucho énfasis en los contenidos nociofuncionales mientras que en los libros de trabajo se profundiza más en el estudio de las nociones gramaticales básicas. De paso, es preciso notar que el árabe estándar prevalece sobre el árabe clásico. Esto puede favorecer, sin lugar a dudas, la interacción en el aula, tanto a nivel escrito como oral.

En contrapartida, en las actividades propuestas en *Šubbīk lubbīk 1 y 2* se pone de manifiesto la comprensión de textos de forma eficaz y pragmática, basándose en la interacción. Asimismo, los temas tratados en clase sirven como punto de partida para fomentar la comunicación oral. En este ámbito, se trabaja implícitamente el léxico a través de juegos, dramatizaciones, cantos, poemas y viñetas. En otro orden de ideas, la enseñanza de los aspectos gramaticales se hace de forma explícita e implícita para estimular los procesos de lectura y escritura.

Todo ello con la finalidad de presentar integralmente los diferentes aspectos socioculturales relacionados con Marruecos. En ese marco, las tareas propuestas en los libros de trabajo, son mayoritariamente ejercicios de práctica controlada, semi-controlada y libre para mejorar la corrección expresiva de los niños, sin proporcionarles ninguna explicación metalingüística. En este instrumento, se proponen, también, cuentos infantiles y temas transversales para desarrollar la imaginación y estimular la creatividad en los niños. Para conseguirlo, es necesario ofrecerles un aprendizaje progresivo del vocabulario y las reglas gramaticales del árabe estándar de forma contextualizada para practicar la lengua, repitiendo palabras, frases y estructuras, lo que posibilitará ampliar su competencia gramatical.

Al contrario, en *Riyāḍ al-luga 1 y 2* se pone de relieve el proceso de exploración que conduce a una comprensión auténtica de los textos, dejando al usuario descubrir por sí solo las formas lingüísticas en contexto. De forma inmediata, mejorará su comprensión lectora a medida que va infiriendo las diferentes reglas gramaticales. De ese modo, se analizan textos diversificados, lo que le permitirá descubrir paulatinamente los contenidos nociofuncionales, gramaticales y socioculturales básicos de la lengua árabe. De acuerdo con ello, se puede afirmar rotundamente que se trata de un manual sencillo y práctico que busca la adquisición de destrezas más amplias. Más aún, los contenidos están diseñados para trabajar integralmente la lectoescritura, y la expresión oral.

En lo que respeta a *Kullu tamām 1 y 2*, se puede constatar que estos manuales están estructurados de forma modular con textos (orales y escritos) sencillos y coherentes sobre temas familiares, con miras a dotar al alumno de las herramientas necesarias para

aprender la lengua y cultura árabes en toda su riqueza y diversidad. Esto supone dar suficiente tiempo a la expresión oral, teniendo en cuenta las distintas variedades del árabe. De modo semejante, los contenidos lingüísticos y socioculturales se trabajan a través del enfoque por tareas, de tal manera que los elementos funcionales y los aspectos formales estén perfectamente integrados, aunque las instrucciones se dan siempre en francés. Análogamente, las tareas de práctica controlada, semi-controlada y libre están destinadas a reforzar los contenidos estudiados. Por todas las razones expuestas hasta el momento, se puede concluir que este método parece ser actual si se quiere fomentar la interacción comunicativa en el aula de árabe.

En contraste con ello, en *Al-ʿarabiyya fī s-sādisa, al-jāmisa, ar-rābiʿa, aṯ-ṯāliṯa* pululan ejercicios estructurales propios del método directo y esquemas gramaticales que presentan las reglas ortográficas y gramaticales, descartando totalmente las destrezas auditivas. De forma parecida, las tareas para trabajar la comprensión, la expresión oral y escrita son artificiales, lo que dificultará la enseñanza del árabe. La razón es que la mayoría de las actividades están diseñadas sin relacionar la comprensión de textos con su finalidad comunicativa. Al respecto, se presentan los aspectos de manera tangible y explícita. Consiguientemente, se ofrecen diferentes ejercicios de práctica controlada habituales en el método audio lingual. Por encima de todo ello, los textos elegidos, al igual que los contenidos socioculturales, resultan aburridos e inapropiados.

En esta amalgama, los aspectos gramaticales más problemáticos se abordan explícitamente, aunque están ordenados de menor a mayor dificultad, tal como corresponde al enfoque estructuralista, lo cual le puede provocar apatía y ansiedad al aprendiente. Como consecuencia, se abusa de la gramática y de la traducción, ya que se trata de un método en el que prima el árabe clásico y lo normativo. Desde esta perspectiva, es menester desplazar el foco de atención de la forma lingüística al uso de esta para poder abordar situaciones comunicativas variadas.

En contraposición, *Aqraʾ waḥdī 1 y 2* es especialmente interesante para desarrollar las habilidades de lectura porque es muy diferente de los métodos tradicionales que promueven la enseñanza de las reglas gramaticales. Así, la elaboración de estas fichas está en perfecta consonancia con las directrices del MCER. Siendo ese el caso, las tareas que se ofrecen aquí son capaces de consolidar los aspectos lingüísticos y culturales del árabe. Desde el punto de vista lingüístico, este material didáctico está pensado, también, para ampliar el vocabulario de los colegiales de manera independiente, lo que puede mejorar la comprensión lectora y el pensamiento crítico del lector. Visto de otro modo, el profesor puede utilizarlas para subsanar las dificultades relacionadas con la corrección ortográfica, gramatical y estilística.

En suma, se puede concluir que en los centros docentes franceses en Marruecos se usan métodos tradicionales y modernos para la enseñanza del árabe. Como primer paso, hace falta un cambio pedagógico, en el que el docente ponga en tela de juicio la validez de los modelos clásicos, adoptando las distintas estrategias que nos ofrece la didáctica de segundas lenguas en función de los objetivos diseñados. En otras palabras, nos parece urgente hacer un replanteamiento del material didáctico empleado, ofreciendo al profesor la posibilidad de ampliar y enriquecer su labor metodológica.

9. Referencias bibliográficas

ʿABBĀS, Ḥasan (1983): *An-naḥw al-wāfī maʿa rabṭihi bi-l-asālīb ar-rafīʿa wa-l-ḥayāt al-mutaŷaddida.* Al-Qāhira: Maṭbaʿat Dār al-Maʿārif (aṭ-Ṭabʿa 3).

AL-ŶĀḤIẒ, ʿAmr (1964): *Rasāʾil Al-Ŷāḥiẓ* , (Al-Ŷuzʿ 3), Al-Qāhira: Maktabat al-Jānŷī (aṭ-Ṭabʿa 1).

AL-JILĀNĪ, Ŷibrīl (1990): «Al-luga al-ʿarabiya, ahammiyyatuhā wa-kayfiyyat tadrīsihā», en *al-Maŷalla al-Magribiyya li-Tadrīs al-Lugāt* , nº 2, pp.23-31.

ALMAʿTŪQ, Aḥmad Muḥammad (1996): Al-ḥaṣīla al-lugawiyya: ahammiyyatuhā maṣādiruhā wa wasāʾilu tanmiyatihā. *Maŷallat ʿĀlam al-Maʿrifa*, nº 212.

AMEHDAR, Abdelmajid (2011): «Algunos aspectos ortográficos y fonéticos para fomentar la enseñanza del árabe estándar en las escuelas de las misiones extranjeras en Marruecos», en *Aljamía*, nº 22, pp. 37-48, [en línea], disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5334557, [consultado el 07/02/2023]

— (2016): «Algunas propuestas didácticas para abordar el análisis gramatical y la vocalización en el aula de árabe», en *Aljamía*, nº 27 ,pp. 41-48, [en línea], disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5728480, [consultado el 07/02/2023]

— (2017): «Errores e interlengua en el aprendizaje del árabe en los centros docentes españoles en Marruecos», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, nº66, Sección Árabe-Islam, pp. 3-29, [en línea], disponible en: https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14136, [consultado el 07/02/2023]

— (2020): «Algunas propuestas didácticas para la enseñanza del léxico árabe en los centros docentes franceses en Marruecos», en *Anaquel de Estudios Árabes,* nº31, pp. 55-77. DOI: https://doi.org/10.5209/anqe.68071.

BARALO, Marta (1997): «La organización del lexicón en lengua extranjera», en *Revista de Filología Románica*, n°14, Vol.1, pp.59-71.

BERNÁRDEZ, Enrique (1987): *Introducción a la lingüística del texto*. Madrid: Arco Libros.

BYRNE, Donn (1989): *Teaching Oral English*. La Habana: Edición Revolucionaria.

BOE (2015) : « Les Programmes de l'enseignement de la langue arabe dans les établissements scolaires française », [en línea], disponible en: https://langue-arabe.fr/les-programmes-de-l-enseignement-de-la-langue-arabe-dans-les-etablissements-scolaires-francais, [consultado el 07/02/2023].

CASTAÑEDA CASTRO, Alejandro (1997): *Aspectos cognitivos en el aprendizaje de una lengua extranjera*, Granada: Método Ediciones.

CEA (2018) : « L'enseignement de l'arabe dans les établissements français au Maroc, en lien avec le CECRL», [en línea], disponible en: https://www.cea.ac.ma/etablissement/infos-pratiques/enseigner-l-arabe-dans-un-etablissement-francais, [consultado el 07/02/2023].

ESCH, Kees Van (1988): «La comprensión lectora del español como lengua extranjera: necesidades comunicativas, objetivos y métodos de enseñanza-aprendizaje.», en *Actas de las II Jornadas Internacionales de didáctica del español como lengua extranjera*, Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 195-223.

HAMPARZOUMIAN, Aram (2005): «Algunos aspectos del papel de la gramática en la enseñanza del Árabe como Lengua Extranjera (Evaluación del error, presentación de *al-iʿrāb* y enseñanza de la morfología del verbo)», en *Anaquel de Estudios Árabes,* n°16, pp. 125-149.

HERNÁNDEZ, Miguel (1998): «La traducción pedagógica en la clase de ELE», en *Actas del VIII Congreso Internacional de ASELE. El español como lengua extranjera:*

del pasado al futuro. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 249-255.

HULSTIJN, Jan Hendrik (1997): «No todas las reglas de gramática son iguales: asignándole a la instrucción gramatical el lugar que le corresponde en la enseñanza de lenguas extranjeras.», (trad. de Mario Gómez del Estal Villarino), en *Antologías didáctica*, disponible en: http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/antologia_didactica/gramaticahulstijn01.htm, [consultado el 07/02/2023]

ḤUSAYN AD-DALĪMĪ, ʿAlī wa ʿABD AL-KARĪM AL-WĀʾILĪ, Suʿād (2009): *Ittiŷāhāt ḥadīṯa fī tadrīs al-luga al-ʿarabiyya*,ʿAmmān: Maṭbaʿat Ŷidārā ʿĀlam al-Kutub al-Ḥadīṯa.

IBN JALDŪN AL-ḤAḌRAMĪ, Muḥammad (1960): *Muqaddimat Ibn Jaldūn*, (Al-Ŷuz' 3) Al-Qāhira: Laŷnat al-Bayān al-ʿArabī (aṭ-Ṭabʿa 3).

LANDERO, Luis (1999): «El gramático a palos», [en línea], disponible en: https://elpais.com/diario/1999/12/14/opinion/945126003_850215.html, [consultado el 07/02/2023].

LEDESMA, Ana y SAAMY, Doaa (2008): «Marcadores discursivos en árabe y español: un estudio computacional basado en corpus paralelos con anotación pragmática», en *Actas del VIII Congreso de Lingüística General*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, [en línea], disponible en: http://www.lllf.uam.es/clg8/actas/index.html [consultado el 07/02/2023].

MAÍLLO SALGADO, Felipe (1986): «Consideraciones sobre la lengua árabe y su traducción: a propósito de la traducción de la "Historia de Al-Ándalus" de Ibn Al-Kardabus», en *Studia historica. Historia medieval*, nº 4, pp. 231-250.

MARCUSSEN HATCH, Evelyn (1978): *Second Language Acquisition: A Book of Readings*. Rowley, Mass: Newbury House.

MGĀLSA, Maḥmūd Ḥusnī, (2007): *An-naḥw al-wāfī al-šāmil*, ʿAmmān: Dār Al-Masīra (aṭ-Ṭabʿa 1).

RODARI, Gianni (1996): *Gramática de la fantasía*: *Introducción al arte de contar historias*. Barcelona: Ediciones Bronce.

RODRIGO ALSINA, Miquel. (1989): *La construcción de la noticia.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

SÁNCHEZ PÉREZ, Aquilino (1992): *Historia de la enseñanza del español como lengua extranjera*. Madrid: SGEL.

SONSOLES FERNÁNDEZ, María (2006): «Una clase abierta para el aprendizaje de las lenguas» [en línea], disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2043925 [consultado el 07/02/2023].

TAGLIANTE, Christine (2001) : *La classe de langue : Techniques et pratiques de classe*. Paris: Broché.

ZANÓN, Javier (1996): «Los efectos de la instrucción formal sobre el aprendizaje de los contenidos gramaticales», en *Actas del V Congreso Internacional de ASELE-Tendencias actuales en la enseñanza del español como lengua extranjera- I*, Málaga: Edición a cargo de Montesa, S. y Gomis.

10. Apéndice: Corpus de manuales analizados

ABRIK, Mohamed, BOUKHIZOU, Abdelaziz, DOULIZ, Jihad, KHALDI, Karima y RADOUANE, Claire (2006): *Al-ʿarabiyia fī s-sādisa*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE.

BOUKHIZOU, Abdelaziz, DIRAA, Ahmed, DOULIZ, Jihad, BAAJ, Hussein y RADOUANE, Claire (2006): *Al-ʿarabiyya fī l-jāmisa*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE.

BOUKHIZOU, Abdelaziz, DIRAA, Ahmed, DOULIZ, Jihad, RADOUANE, Claire y BAAJ, Hussein (2006): *Al-ʿarabiyya fī r-rābiʿa*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE.

— (2006): *Al-ʿarabiyya fī ṯ-ṯāliṯa*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE.

BOUKHIZOU, Abdelaziz y KHALDI, Karima (2006): *Aqraʾ waḥdī 1*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE.

BOUKHIZOU, Abdelaziz, (2006): *Aqraʾ waḥdī 2*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE.

DUMAS, Rachida, KHALDI, Karima y RADOUANE, Claire (2001): *Aqraʾ maʿa Ŷūkī 1*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Libro del alumno 1)

— (2001): *Aqraʾ maʿa Ŷūkī 2*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Libro del alumno 2)

— (2002): *Šubbīk lubbīk*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Libro del alumno)

— (2003): *Aqraʾ maʿa Ŷūkī 1*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Cuaderno de actividades 1)

— (2003): *Aqraʾ maʿa Ŷūkī 2*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Cuaderno de actividades 2)

— (2003): *Riyāḍ al-luga 1*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Libro del alumno 1)

— (2003): *Šubbīk lubbīk*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Cuaderno de actividades 1)

— (2003): *Šubbīk lubbīk*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Cuaderno de actividades 2)

— (2004): *Riyāḍ al-luga 2*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Cuaderno de ejercicios 2)

— (2004): *Riyāḍ al-luga 1*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Cuaderno de ejercicios 1)

— (2005): *Riyāḍ al-luga 2*, Rabat: Servicio de Publicaciones del CEA de la AEFE. (Libro del alumno 2)

KLIBI-SEASSAU, Isabelle, MLIH, Fouad , PRIMUS, Constance, SICARD-FRAISE, Frédérique y TAHHAN, Bassam (2005): *Kullu tamām 1*, Paris: Delagrave.

TAHHAN, Brigitte,TAHHAN, Bassam, PRIMUS, Constance, KLIBI-SEASSAU, Isabelle, MLIH, Fouad , SICARD-FRAISE, Frédérique (2007): *Kullu tamām 2*, Paris: Delagrave.

LOS TOPÓNIMOS DE ORIGEN ṢANHĀĞA EN ḤASSĀNIYYA: ETIMOLOGÍA Y LOCALIZACIÓN

PLACE NAMES OF ṢANHĀĞA ORIGIN IN ḤASSĀNIYYA: ETYMOLOGY AND LOCALISATION

أسماء الأماكن الحسانية ذات الأصول الصنهاجية: المعنى الاشتقاقي وتحديد الموقع

Ahmed Salem Ould Mohamed Baba*
Universidad Complutense de Madrid

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 189-206

Recibido: 10/10/2022 **Aceptado:** 08/02/2023

Resumen: Los topónimos son uno de los aspectos onomásticos más significativos en el estudio diacrónico de cualquier lengua o dialecto, sin embargo, a pesar de la importancia de este aspecto lingüístico, escasean los trabajos en los dialectos árabes en general y en el caso del dialecto ḥassāniyya en particular. Ante este hecho, este trabajo de investigación quiere contribuir al conocimiento de la toponimia ḥassaní, centrándose especialmente en los nombres de lugar de origen Ṣanhāğa o Ẓanāga que constituyen una buena parte de los topónimos de Mauritania y son además considerados los más antiguos porque las tribus Ṣanhāğa fueron los primeros habitantes del territorio antes de la llegada de los Banū Ḥassān a las tierras de la actual Mauritania. Estas tribus bereberes dieron nombres a los lugares de este amplio territorio en el que perforaron numerosos pozos para poder obtener agua para sí y para su ganado. Por esta razón, los topónimos más importantes de origen ṣanhāğa son los nombres de pozos junto a los cuales el ḥassāniyya tomó como préstamos algunos términos geográficos, estos últimos eran usados también en la toponimia. En este artículo, se presenta un corpus de topónimos y términos geográficos de origen ṣanhāğa repartidos por todo el territorio mauritano.
Palabras clave: Dialectología árabe. Dialecto bereber de ṣanhāğa. Dialecto ḥassāniyya. Lexicología.

Abstract: Place names are one of the most significant onomastic aspects in the diachronic study of any language or dialect, however, despite the importance of this linguistic aspect, there is little work on Arabic dialects in general and in the case of the ḥassāniyya dialect in particular. In view of this fact, this research work aims to contribute to the knowledge of Hassani toponymy, focusing especially on place names of Ṣanhāğa or Ẓanāga origin which constitute a good part of the toponyms of Mauritania and are also the oldest ones because the Ṣanhāğa tribes were the first inhabitants of the territory before the arrival of the Banū Ḥassān to the lands of Mauritania. These Berber tribes gave names to the places in this vast territory where they drilled numerous wells in order to obtain water for themselves and their livestock. For this reason, the most important toponyms of Ṣanhāğa origin are the names of wells alongside which the ḥassāniyya borrowed some geographical terms, the latter of which were also used in toponymy. This article presents a corpus of toponyms and geographical terms of ṣanhāğa origin from all over Mauritania.
Key Words: Arabic dialectology. Ṣanhāğa bereber dialect. Ḥassaniyya dialect. Lexicology.

الملخص: تُعدّ أسماء الأماكن من أهم جوانب مبحث علم أسماء الأعلام في الدراسة التاريخية لأي لغة أو لهجة، ومع ذلك، وعلى الرغم من أهمية هذا الجانب اللغوي، فإن الأبحاث في هذا الموضوع نادرة، سواء كان الأمر يتعلق باللهجات العربية بشكل عام أو باللهجة الحسانية بشكل خاص. في ضوء هذه الحقيقة، فإن الهدف من هذا البحث هو المساهمة في التعريف بأسماء المواقع الحسانية، مع التركيز بشكل خاص على أسماء الأماكن من أصل صنهاجي، والتي تشكل جزءًا هاما من أسماء المواقع الجغرافية في موريتانيا، وهي أيضًا الأقدم، نظرًا لأن قبائل صنهاجة كانت تشكل أول سكان المنطقة قبل وصول بني

* E-mail: aouldmoh@filol.ucm.es. https://orcid.org/0000-0003-2429-9054.

حسان إلى أراضي موريتانيا. لقد أطلقت هذه القبائل البربرية الصنهاجية الأسماء على بعض الأماكن في هذه المنطقة الشاسعة، حيث حفروا العديد من الآبار للحصول على المياه لأنفسهم ولماشيتهم. لهذا السبب، فإن أهم الأسماء الجغرافية من أصل صنهاجي هي أسماء الآبار التي استعارت معها الصنهاجية بعض المصطلحات الجغرافية، وهذه الأخيرة هي عناصر استخدمت أيضًا في أسماء المواقع عندهم. يقدم هذا المقال مجموعة من أسماء الأماكن والمصطلحات الجغرافية من أصل صنهاجي موزعة في جميع أنحاء التراب الموريتاني.
كلمات مفاتيح: علم اللهجات العربية. اللهجة الصنهاجية البربرية. اللهجة الحسانية. مُعجميّات.

1. Introducción

Es sabido que los nombres de lugar de cualquier territorio son indicadores significativos para saber quiénes fueron los antiguos habitantes y cómo fue el asentamiento de los grupos humanos en él a lo largo del tiempo. Los topónimos como parte del léxico de los dialectos árabes han sido analizados en algunos trabajos(1) que subrayan, entre otros aspectos, las dificultades que se plantean para el estudio de los nombres de lugar en el mundo árabe. En el artículo, "Toponyms", dedicado a los topónimos del Magreb, se menciona la aportación del bereber en Argelia, Marruecos, Túnez y Libia, pero no existe ninguna mención de Mauritania en dicho trabajo. Sin embargo, una mirada al mapa de Mauritania basta para darse cuenta de que muchos nombres de lugar proceden de la lengua Ṣanhāğa(2), el idioma de los primeros habitantes de este territorio, que fueron ellos los que crearon estos topónimos, a los que se añaden los de origen árabe y otros de origen africano.

Antes de abordar el tema principal, vamos a mencionar brevemente la situación lingüística en la que se produce el contacto entre la lengua *Ṣanhāğa* y el habla ḥassāniyya. En esta zona del Magreb occidental vivía una confederación de tribus bereberes llamada *Ṣanhāğa*, las cuales, desde un punto de vista lingüístico, hablaban una variante bereber(3) llamada *Ṣanhāğiyya*(4), conocida actualmente como *klām ẓnāga*(5). Las tribus árabes Banū Ḥassān empezaron una invasión de los territorios de lo que hoy se conoce como Mauritania a partir del s. XIII, en sucesivas oleadas, hasta alcanzar una gran población y se apoderaron *manu militari* del país. A partir de aquellos momentos, se inició un proceso de arabización de la población Ṣanhāğa la cual, después de un largo periodo de bilingüismo, acabó dejando poco a poco su lengua bereber a favor del dialecto de los Banū Ḥassān, llamado ḥassāniyya, que se impuso definitivamente a partir del s. XVII y es el que hoy en día se habla por la mayoría de la población mauritana.

Según al-Chennāfī y Norris (1977: 77)(6):

(1) Los más significativos aparecen resumidos en el artículo dedicado al tema bajo el título "Toponyms". V. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, tomo IV, pp. 508-515.

(2) Acerca de Ṣanhāğa, v. "Ṣanhādja", *Encyclopedia of Islam* (2nd ed.) vol. IX, p. 18.

(3) El bereber es una lengua que aparece actualmente en forma de numerosos dialectos. El bereber es hablado en un área geográfica muy amplia; varios países tienen presencia bereber en mayor o menor grado: Argelia, Marruecos, Libia, Mauritania, Túnez, Egipto, Níger y Mali. Acerca de la convivencia del árabe con el bereber, v. el artículo "Berber" en *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, tomo I, pp. 289-293.

(4) Según Wuld Hāmidun (1990: 142): «...اللّهجة الصنهاجية وتقرب من اللّهجة الشلحية. وكانت اللسان الوحيد فيها قبل حسان وقد طغت عليها الحسانية تدريجيا، فلا يتكلم بها اليوم إلاّ نحو عشر ة آلاف نسمة كلهم في دائرة التارزة...».دخول بني

(5) La zona donde se sigue hablando la lengua *ṣanhāğa*, o *klām ẓnāga* en una situación de bilingüismo está situada en *el-Gəbla* (Wilāya de Trārza), concretamente en la zona situada entre la capital Nouakchot y Lə-Gwārəb (Rosso), la capital de la (Wilāya de Trārza).

(6) La traducción del texto inglés al español es del autor de este artículo.

> El siglo XVII fue testigo de una serie de acontecimientos que llevaron a la integración de las tribus Ḥassānīes en la comunidad Ṣanhāǧa tras lo cual se establecieron definitivamente en el Sáhara Occidental. Estas tribus trajeron su lengua árabe, que finalmente se convirtió en la lengua de todo el país y sustituyó a los dialectos Ṣanhāǧā. Estos últimos perdieron su importancia y quedaron reducidos a muy pocos hablantes en la Gibla(7).

La progresiva desaparición del habla ṣanhāǧa dejó sin embargo una huella indeleble en el dialecto ḥassāniyya(8) ya que, en su calidad de lengua sustrática, aportó numerosos vocablos, especialmente en la toponimia, la terminología geográfica, los fitónimos, y contribuyó a enriquecer la terminología agrícola y ganadera, etc. Una gran parte de aquel legado de palabras bereberes Ṣanhāǧā se conservan todavía hoy en día en el ḥassāniyya, de la misma manera que el resto de los dialectos del Magreb tienen a su vez un número importante de palabras de origen bereber entre las que se cuentan un gran número de topónimos(9).

La tradición oral ḥassāní en sus diversas manifestaciones (refranes, poesía popular(10), canciones populares, cuentos, etc.) ha conservado algunos de estos topónimos. Además, aparecen en las crónicas históricas indicando los lugares de los diferentes acontecimientos y hechos ocurridos en el pasado. Gracias a estas fuentes, sabemos de la existencia de los topónimos de origen Ṣanhāǧa en gran parte del territorio mauritano(11), siendo la Wilāya de Trārza(12) donde se encuentra la mayoría de ellos. A pesar de la existencia de estas fuentes, se carece de un estudio sistemático y un repertorio toponímico ḥassāní global.

Dada la estrecha relación existente entre la toponimia y la geografía, conviene mencionar brevemente el espacio geográfico del territorio de Mauritania el cual presenta mucha diversidad en cuanto al suelo, a la vegetación y a los recursos hídricos. Hay zonas montañosas(13), grandes extensiones desérticas con dunas vivas; extensas llanuras; oasis, mesetas, médanos, humedales, zonas de lagos, lagunas, charcas, riachuelos, etc. Existen, especialmente en el este del país, grandes superficies de pastos para el ganado trashumante muy condicionadas por la pluviometría. El país tiene una costa de unos 900 km sobre el océano atlántico y un río que forma la frontera natural con Senegal y que recorre varios cientos de kilómetros hasta desembocar en el Atlántico.

(7) *al-Gibla* es el nombre de las dos provincias, Trārza y Brākna, ambas situadas en el suroeste de Mauritania, v. *supra*.

(8) El dialecto *ḥassāniyya*, que es un habla magrebí de tipo beduino con una importante aportación del sustrato bereber ṣanhāǧa.

(9) V. Wild, S. “Toponyms”, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, tomo IV, pp. 508-515.

(10) Los encontramos con abundancia en los dos géneros poéticos populares llamado *nasīb* y *ġazal*.

(11) Selon Dubié (1940: 323): « La toponymie nous apporte la preuve de l’extension ancienne du zénaga (*sic*) dans tous les pays maures: la majorité des noms de lieu est berbère ».

(12) Selon Norris (1968: 31) “The Trārza is particulary rich in Berber place-names”.

(13) Basta recordar, como muestra de esta diversidad, que en el desierto mauritano se encuentra uno de los fenómenos más llamativos y misteriosos de la tierra, se trata del llamado localmente *gaḷb ər-rīšāt* (topónimo de origen árabe), o, para los geólogos “ojo del desierto”. Se ha descrito como un accidente geográfico de cincuenta kilómetros de diámetro que sólo se puede ver desde el espacio, pero que ha intrigado a los geólogos desde su descubrimiento. Se ha avanzado en los últimos años en su investigación, pero siguen sin desvelarse muchos de los misterios que lo rodean. Como contraste de esta zona desértica, existe en la costa atlántica un archipiélago llamado Ārgīn formado por pequeñas islas que albergan la mayor concentración de aves migratorias del mundo.

El extenso territorio de Mauritania, con una superficie de 1.030.700 km^2, está dividido, desde el punto de vista administrativo, en 12 Wilāyas, además de la capital del país, Nuakchot. Listamos a continuación las wilāyas indicando los nombres de las capitales de las mismas: *əl-Ḥawḍ əš-šarqi* (capital: ən-Nəʿma), *əl-Ḥawḍ əl-ġarbi* (capital: lə-ʿYūn); *lə-ʿṢāba* (capital: Kīva); *gōṛgōl* (capital: Kayhaydi), Lə-Bṛākna (capital: Alāg); ət-Trārza (capital: *Lə-Gwārəb*[14]); Ādrār (capital: *Aṭāṛ*); Dāxlət Nwāḏību (capital: Nwāḏību); *Tagānət* (capital: *Tižəgža*); Gīdimāġa (capital: *Saylibābi*); Tīris əz-Zammūr[15] (capital: *əz-Zwayrāt*); Īnšīri (capital: *Agžawžat*); *Nwāgšūṭ* (capital: *Nwāgšūṭ*). Cada Wilāya está dividida en varias *Muqāṭaʿāt*, o distritos.

2. Corpus de topónimos de origen *Ṣanhāğa* en ḥassāniyya

De entre los nombres de lugar y la terminología geográfica de origen Ṣanhāğa, el elemento toponímico por excelencia, en un territorio cuya población era mayoritariamente nómada, son los pozos de los que se obtiene el agua para beber y para abrevar el ganado. Debido a esto, existen cientos de pozos a lo largo y ancho del territorio que han sido los generadores del número más destacado de topónimos en Mauritania[16]. De hecho, hasta hoy en día, la mayor parte de la población vive alrededor de un pozo y muchos nombres de pueblos y ciudades, incluidas algunas capitales de wilāyas, son nombres de antiguos pozos.

Como hemos indicado más arriba, algunos de estos nombres de lugar de origen *ṣanhāğa* son muy significativos no solo por su etimología[17], sino también por su valor etnolingüístico, es decir, su relación con la cultura y la historia de Mauritania. Muchos topónimos corresponden a nombres de lugares donde ocurrieron hechos históricos diversos que la memoria colectiva ha conservado o que las crónicas y otras fuentes históricas o literarias han registrado. Conscientes de la importancia de estas fuentes escritas para conocer su significado etimológico y su ubicación geográfica, hemos consultado las obras que citamos más abajo, las cuales contienen informaciones útiles de carácter geográfico y etimológico. Para facilitar la identificación de cada uno de estos libros que contienen dichas informaciones, hemos utilizado una abreviatura en forma de sigla, tal y como se refleja a continuación.

AŠW: aš-Šinqīṭī, A. (1911). *Al-wasīṭ fī tarāğim udabāʾ Šinqīṭ*. El Cairo: maktabat al-Xanği.

AOH: Ould El Hassene, A. (1991). *Ikhbār al-aḥbār bi akhbār al-ābār (Reinseignements des lettrés sur l'histoire des puits)* de M'hammad Ibn Ahmad Yūra ad-Daymānī traduit par Paul Marty. Revue par Ahmedou Ould El Hassene. Rabat: Publications de l'Institut des Études Africaines.

(14) Esta ciudad es llamada también Rosso.

(15) Obsérvese que *əz-Zammūr* es la misma palabra que existe en el bereber de Marruecos *azemmur* "olivo silvestre", v. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, tomo IV, p. 511.

(16) Por esta razón, el erudito y poeta Ibn Aḥmad Yūra escribió un libro sobre los nombres de los pozos bajo el título de *Ixbār al-aḥbār bi-axbār al-ābār* "El libro de los eruditos informados sobre la historia de los pozos" que fue traducido del árabe por Paul Marty bajo el título de « Le livre des lettrés renseignés sur l'histoire des puits », Dakar. 1919. Ahmedou Ould El Hassene lo revisó y reeditó, Rabat, 1991. Institut des Études Africaines. Es una de nuestras fuentes, v. *supra*.

(17) Gracias a las noticias disponibles acerca de la etimología de estos topónimos, se puede comprender el significado de algunos nombres de lugar; por otra parte, desde un punto de vista etnolingüístico, son imprescindibles para identificar algunas palabras muy antiguas de la lengua ṣanhāğa que sólo se encuentran en estos vestigios lingüísticos.

BŠD: Ban aš-Šbīh B. Abbūh, M. ʿA. (ed.) (2000). *Dīwān Muḥammad b. al-Ṭulba al-Yaʿqūbī* al-Šinqīṭī al-Mūrītānī (1188-1272 Hégira/1774-1856 AD) šarḥ wa-taṣḥīḥ Muḥammad *ʿAbd Allāh b. aš-Šbīh b. Abbūh*. Casablanca: Maṭbaʿat al-Naǧāḥ al-ǧadīdah.

LTG: Leriche, A. (1955). *Terminologie géographique maure*. Saint-Louis Sénégal: Centre Ifan.

MTAO: Monteil, V. (1949). « Notes sur la toponymie, l'astronomie et l'orientation chez les maures ». *Hespéris*, nº 36, pp. 189-219.

WBN: Wuld Bābāh, M. (ed.) (1990). *aš-Šayx Muḥammad al-Yadālī. Nuṣūṣ min at-tārīx al-mūrītānī (šiyam az-zawāyā – amr al-walī nāṣir ad-dīn – risālat an-naṣīḥa)*. Cartago: Bayt al-ḥikma.

WMY (I, II, III): Wuld Muḥammad Yaḥẓīh. I. (2010). *al-mumtiʿ al-muḥīṭ min kalām ahl šinqīṭ*. Nwāgšūṭ: Dār al-fikr. 3 Vols.

Cada topónimo del corpus aparece seguido de la sigla de la obra u obras en las que aparece y el número de página correspondiente en las mismas. A continuación, damos entreparéntesis el significado etimológico ṣanhāǧí según los autores, si estos lo incluyen(18), y finalmente indicamos la wilāya a la que pertenece y la distancia en kilómetros en relación con la ciudad más cercana a dicho lugar. Si no disponemos de la distancia, mencionaremos la wilāya en la que se encuentra.

Hechas estas aclaraciones, presentamos a continuación los nombres de lugar de origen *ṣanhāǧa* ordenados según al alifato.

Letra *alif*

Bajo esta letra hemos agrupados los topónimos que empiezan por *a-*, *ā-*(19), junto con aquellos cuya primera letra es *i-, ī,* y los que empiezan por *in-*, *int-*, *ənt-*, *iñ.*

1- ***Āḅṛūm*** (WMY, 1: 45). (< "matorral de tamarisco"). Nombre de un área geográfica situada cerca de Tāzyāzət(20) (Wilāya de Īnšīri).

2- ***Ābūṭ***(21) (AOH, 51). (< "ombligo"). Monte situado a 110 km al noreste de Nuakchot (en territorio de la Wilāya de Īnšīri).

3- ***Ažār*** (WMY, 1: 257; LTG, 12; AOH, 51; MTAO, 199) (< pl. *ižarān*, *iżrātin* "surco profundo dejado por la lluvia torrencial; a veces forma una depresión duradera(22)"; "valle pequeño"). Nombre de un pozo situado a 90 km al noreste de Nuakchot.

4- ***Ādrār***(23) (AŠW, 430; WMY, 1: 57; LTG, 8; WBN, 78). (< *aḏran* (pl. *aḏrāren*) "Montaña"). Es el nombre de una de las *wilāya*s de Mauritania situada en el norte del

(18) En algunos casos, los autores afirman que se trata de una palabra ṣanhāǧa cuyo significado se desconoce.

(19) Ould Mohamed Baba, E. (2014: 127) ofrece una lista de estos topónimos que él denomina « toponymes à marque *ā* ».

(20) V. *infra*.

(21) V. Taine-Cheikh (2008: 86).

(22) Según Monteil, (1949: 192): « Ravineau. Rive escarpée d'un oued »; Taine-Cheikh (2008: 67): *əžmiʔžäri* pl. *əžmaʔžärän* « rigole, canal, lit d'un cours d'eau ».

(23) Según Leriche (1955: 8) esta palabra podría proceder de *Deren*, que es el nombre del Gran Atlas de Marruecos. Los autores griegos y latinos (Estrabón, Plinio, Solino y Martianus Capella) la utilizaron

país cuya capital es *Aṭāṛ*[24]. Esta región lleva este nombre porque es una zona montañosa[25].

5- ***Afərd*** (LTG, 9). (< *affareḏ*[26]). Nombre de una duna muy grande en la region de Āwkār[27].

6- ***Afadār*** (LTG, 8). (< *Afadār* (pl. *afdādīr*) "pozo recién excavado"; "terreno recién desbrozado"). Este término aparece en topónimos mixtos[28] como, por ejemplo, *āfadār* + *əz-zəbda* "pozo recién excavado de la mantequilla" (Wilāya de Trārza).

7- ***Ārgīn***: (WMY, 1: 71). (< *Ārgīn* "bastón fino"). Como término geográfico, es el nombre de un archipélago del Atlántico situado a 150 km al sur de Nwāḏību[29]. En una de las pequeñas islas, los portugueses construyeron una fortaleza en el año 1455 convertida más tarde en un punto de compraventa[30]. Por esta razón, este lugar fue, a lo largo de siglos, el punto de encuentro entre comerciantes portugueses y europeos con los comerciantes mauritanos para los intercambios de productos. Hoy en día es el mayor parque nacional mauritano de protección de aves migratorias del Atlántico, el cual se denomina Banco Nacional de Ārgīn y es reconocido desde 1989 como Patrimonio Mundial de la Humanidad.

8- ***Ārwaygən*** (BŠD, 542). (< diminutivo de *arāgən* "palanquín"). Nombre de un pozo situado al norte de Mederdra (Wilāya de Trārza).

9- ***Āzūgi***[31] (WMY, 2: 332; BŠD, 536; WBN, 78). (< "trozos de cerámica esparcidos", o "lugar del arrepentimiento"[32]). Es el nombre de una ciudad conocida también como "Ciudad de los perros"[33]. Es hoy en día un sitio arqueológico[34] situado a 8 km al norte de Aṭāṛ (capital de la Wilāya de Ādrār). Fue la capital de los Almorávides y en ella está enterrado al-Imām al-Ḥaḍramī[35], cadí de los Almorávides y compañero del líder Abū Bakr b. ʿĀmir[36].

10- ***Āšlayšəl*** (BŠD, 542). Nombre de un pozo situado a unos 40 km al norte de Agžawžat (Wilāya de Īnšīri).

---

como *Dyrin*, *Dirin* o *Addirin*. Existe también *Rusadir*, *Russader*, *Risadir*, deformación de la palabra púnica *Rôs-he-Deren* "Cabo del Atlas".

(24) V. Wuld Muḥammad Yaḥẓīh (2010, 1: 57): آدرار ومعناه الجبل بالصنهاجية.

(25) V. Wuld Bābāh (1990: 78): آدرار مدلول جغرافي بمعنى (أذْرَر): سلسلة جبال، أو بمعنى المرعى في بعض لهجات البربر

(26) V. Nicolas (1953: 132). A la vista de *äffurḏi* (pl. *əffurḏaʔn*), en Taine-Cheikh (2008: 159), se podría proponer la etimología «mortero grande».

(27) V. *infra*.

(28) Los topónimos mixtos son aquellos que contienen un elemento Ṣanhāğa junto con otro árabe, como, por ejemplo: *āfadār* + *əz-zəbda* el primer componente, *āfadār*, es de origen bereber y el segundo, *əz-zəbda*, es de origen árabe.

(29) V. *supra*.

(30) V. Wuld Bāh (2000: 71).

(31) Según Norris (1968: 8): "Āzūgi, a legendary 'city of dogs'. It is a village of huts and tents in the ruins of al Almoravid citadel. Nearby is the tomb of Imām al-Ḥaḍramī, a companion of the Almoravid leader Abū Bakr b. ʿĀmir". Por otra parte, Nantet (2008: 190) afirma: « Le niveau archéologique de l'époque almoravide reste le plus important et date du début du XIème siècle ».

(32) Según un documento del Ministerio de Cultura de Mauritania. المدينة التي يعني اسمها باللغة الصنهاجية في أحد تفسيراته، قطع الفخار المتكسرة .... ظلت وفية أيضا للتفسير الثاني لاسمها الذي يعني المتابة، أي مكان التوبة http://www.culture.gov.mr/spip.php?article162&lang=ar (consultado el 15 de julio 2022).

(33) Esta denominación parece tener su origen en el hecho de que las tribus Bāfūr, primeros habitantes del lugar, utilizaban en sus batallas unos perros feroces y entrenados para amedrentar o incluso eliminar al enemigo.

(34) Según Wuld Muhammad Yahzīh (2010, 2: 332): هو أحد المواقع التاريخية المعروفة في الشمال الموريتاني بالقرب من مدينة أطار؛ أول من ذكر حصن أزُوكي في التاريخ هو أبو عبيد البكري 1068 ..... وعند الإدريسي في القرن الثاني عشر

(35) V. Ould Cheikh & Saison (1987).

(36) V. Norris (1968: 8).

11- ***Āṭāṛ*** (BŠD, 536). (< *aḍar* “llanura”). Es el nombre de la capital de la Wilāya de Ādrār[37].

12- ***Āġvāyīt*** (WMY, 1: 94). Pozo situado en la región de Āwkār[38] (Wilāya de Trārza).

13- ***Aġmūrt*** (AOH, 42) (< “lugar del árbol *Acacia arabica*” [39]). Es el nombre antiguo del pozo llamado actualmente Ḅāṃṃayra[40].

14- ***Aġšawkīt*** (AOH, 42) (< ***Aġšawkiʾiḏ*** “esterilla”). Nombre de un pozo situado a 40 km al noreste de Nuakchot.

15- ***Aġnažburt*** (AOH, 32) (< diminutivo de *anžbur* “el adelantado”). Nombre de un pozo situado a 17 km al norte de əl-Maḏariḏra[41](Mederdra).

16- ***Āfṭūṭ*** (LTG, 9; (WMY, 1: 97; MTAO, 196) (< *Āvaḍḍūḍ*[42] “lugar donde se acumula el agua”; (*ufṭūḍen*, pl. de *afṭūṭ* “lo que es capaz de estar lleno de agua”). Como término geográfico significa “Valle largo y ancho”[43].

17- ***Īfṭūṭən*** (pl. *afṭūṭ*). Es el nombre de una comarca de la Wilāya de Trārza.

18- ***Āvənḍāl*** (pl. *āvnāḍīl*) (MTAO, 192) (< “barranco profundo”).

19- ***Āġwaynīt*** (WMY, 1: 96). Pozo situado en el norte[44] (probablemente en la Wilāya de Īnšīri).

20- ***Agādīr*** (BŠD, 536). (< fortaleza). Nombre de una aldea de pescadores tradicionales (*Īmrāgən*) situada a unos 100 km al sur de Nuadibu (Wilāya de Dāxlət Nwāḏību).

21- ***Agān***[45] (AŠW, 460; LTG, 9). (< “bosque con árboles muy altos”). Comarca situada entre Ādrār y Tagānət[46].

22- ***Agayrət***[47] **(**WBN, 84). (< diminutivo de *agərt* “depresión”). Esta meseta está situada a 42 km al norte de Magṭaˁ lə-Ḥžār en la Wilāya de Lə-Bṛākna.

23- ***Agənni*** (LTG, 10). (< *agunnih* “lecho de un río”).

24- ***Agžawžat*** (AOH, 48). (< “lugar de perforación”[48]). Es el nombre de un antiguo pozo alrededor del cual que se ha fundado una ciudad con el mismo nombre. Está situada a 260 km al norte de Nuakchot. Es hoy en día la capital de la Wilāya de Īnšīri[49].

25- ***Āgšār*** **(**WMY, 1: 112; BŠD, 541). (< *aški* + *arah* “apacienta tu ganado una hora”). Área de dunas situada al oeste de la Wilāya de Ādrār y al norte de Īnšīri. Fue llamada así, según una etimología popular, porque tenía tantos pastos que el ganado solo necesitaba una hora de apacentamiento para saciarse.

26- ***Āgṛaṛāy*** (WMY, 1: 105). Montaña situada en la Wilāya de lə-ˁṢāba (centro de Mauritania)[50].

---

(37) V. *supra Ādrār*

(38) V. *Infra*.

(39) En Árabe *al-ġaḍà* “tamarisco de Siria, *Tamarix syriaca*”.

(40) V. *infra Bāṃṃayra*.

(41) En adelante, Mederdra.

(42) V. Nicolas (1953: 137).

(43) Existen dos grandes y extensísimos valles en Mauritania, *Āvṭūṭ əs-sāḥli* (Wilāya de Trārza) y *Āvṭūṭ aš-Šargi* que se extiende sobre una gran superficie de las dos Wilāyas de *əl-Ḥawḍ əl-Ġarbi* y *lə-ˁṢāba*.

(44) Wuld Muḥammad Yaḥẓīh no da más elementos de localización.

(45) V. Monteil (1949: 205).

(46) V. *Infra*.

(47) Según Wuld Bābāh (1990: 84): أگيْرت ، باللغة الصنهاجية، هو الغور، بالتصغير، كانت به الواقعة المشهورة بين أولاد امْبارك بزعامة أوديك الأقرع …

(48) Taine-Cheikh (2020: 253) propone como etimología “pequeño foso”.

(49) V. *supra*.

(50) V. *supra*.

27- ***Āqillīm*** (pl. *iqillīmin*) (WMY, 1: 102). (< depresión donde se forman charcas y estanques temporales y crecen algunos árboles).

28- ***Āglīl***(51) (< "cortado; rabicorto; rabón"(52)). Nombre de un lugar situado en la Wilāya de Dāxlət Nwāḏību.

29- ***Agantūr*** (pl. *agnātīr*) (LTG, 10). (< "cueva, caverna").

30- ***Āgwaylīl*** (AOH, 41). (< *aġgawžal*, diminutivo de *Agūžaž* "cortado; rabicorto; rabón"). Nombre de un pozo situado a 37 km al este de Nuakchot.

31- ***Agnint***(53) (AOH, 55; WBN, 57). (< *aġganant*, diminutivo de *ignin*, nombre del árbol (*Capparis decidua*). Nombre de un pozo situado a 90 km al sureste de Nuakchot (en territorio de la Wilāya deTrārza).

32- ***Alāg*** (LTG, 12). (< *adəg* "camino que se sigue para un ascenso; ladera (desde la que se asciende)". ***Alāg*** Es el nombre de la capital de la wilāya de Lə-Bṛākna, situada a 259 km al sureste de Nuakchot.

33- ***Āməzzaydər*** (AOH, 50; LTG, 37) (< *Āməzzayḍər* "el paciente"). Lugar en que se conserva el agua mucho tiempo.

34- ***Āməssāga*** (WMY, 1: 128). Zona de colinas situada entre las montañas de Ādrār y las de Āgšār(54).

35- ***Āmaskūv*** (LTG, 13). (< Zona poblada de árboles *āskāv* (*Nucularia perrini*)).

36- ***Amandūr*** (BŠD, 536). Nombre de un pozo situado a 70 km al norte de Lə-Gwārəb, capital de la wilāya de Trārza.

37- ***Āməštīl***: (AŠW, 464; WMY, 1: 129; LTG, 14; (BŠD, 536). (< terreno muy duro con matorrales). Zona desértica situada entre la ciudad de Butilimīt y la comarca de Vāy (Wilāya de Trārza).

38- ***Āməkṛəẓ***(55) (WMY, 1: 133). Área geográfica formada por una franja de terreno que se extiende a lo largo de la costa atlántica desde 30 km al sur de Nuakchot y llega hasta unos 70 km al norte de esta ciudad costera.

39- ***Āməṭlīš***(56) "arena muy suave, polvorienta y móvil".

40- ***Āməlli***: (WMY, 1: 135; AOH, 49; BŠD, 538). (< *amulliğ* "blanco"). Nombre de una montaña situada a 20 km al norte de Agžawžat(57) (Wilāya de Īnšīri).

41- ***Āmlīl***: (WMY, 1: 134; AOH, 49; LTG, 13; (MTAO, 199). (< *amulliğ* "blanco"(58))(59). Llanura situada a 40 km al noreste de Nuakchot (Wilāya de Nuakchot).

42- ***Amyūr*** (LTG, 14). "pozo perforado en el lugar de otro antiguo".

(51) V. *Infra*, Tāgilālət.

(52) Véase Taine-Cheikh (2008: 230): *gäyyiyän* « à la queue courte ou écourtée ».

(53) La importancia de este topónimo reside en el hecho histórico ocurrido junto a él. Las fuentes históricas indican que fue donde tuvo lugar el pacto entre las cinco tribus de Tašumša (del Zanaga *tišimmuš* "cinco") (Idawdāy, Ulād Dayman, Idātfāġa, Idagbuhanni, Idayqub) llamado (*ḥilf* Agnint) "pacto de Agnint" firmado en el siglo XIV. Este pacto supuso más tarde el estallido de la Guerra que llevaron contra las tribus invasoras, los Banū Ḥassān. Este conflict bélico, que duró muchos años, fue llamado Šaṛbubba (1644-1674) y terminó por la derrota de los Ẓanāga. V. Ould Saᶜd (1993).

(54) V. *supra*.

(55) Según Wuld Muḥammad Yaḥẓīh (2010, I: 133) la palabra *Āməkṛəẓ* significa en ṣanhāğa "causa de arrepentimiento".

(56) V. Nicolas (1953: 132).

(57) V. *supra*.

(58) V. Taine-Cheikh (2008: 357).

(59) Este nombre es similar al de la ciudad de Melilla (del bereber: *Tamlilt* "la blanca", v. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, tomo IV, p. 511.

43- ***Anišbir***[60] **(**WBN, 119). (<***Anišbiʾr*** "el abrevador de los camellos").

44- ***Āwādi***: (AOH, 57). (< valle extenso). Nombre de una duna altísima situada junto a Təndagsammi (Wilāya de Trārza).

45- ***Āwdāgust*** / ***Tāwdagust***[61]. Es el nombre de una ciudad que fue la capital oriental de los Almorávides[62]. Es hoy en día un sitio arqueológico[63] situado a la əl-Ḥawḍ əl-Ġarbi (sureste de Mauritania). Según Devisse (1989), esta importante ciudad fue mencionada por los geógrafos árabes medievales: Ibn Ḥawqal (hacia 988), al-Bakrī (siglo XI), al-Idrīsī (s. XII).

46- ***Āwkār*** (AŠW, 461; LTG, 15; WMY, 1: 145; BŠD, 540). (< *ewger* "tierras llanas; llanura"). Nombre de una comarca de anchas dunas situada en la Wilāya de Trārza.

Existe también otra zona desértica al norte del sitio arqueológico de Āwdāgust[64] que se llama ***Āwkār l-abkam*** "*Āwkār* mudo" porque el que recorre este territorio inhóspito no se encuentra con quien hablar.

47- ***Āwlīg*** (WMY, 1: 146; (LTG, 15). (< *awdigi* "pozo poco profundo"). Nombre de un pozo de la tribu Idawdən Yəʿqəb, situado à 60 km al norte de Mederdra (Wilāya de Trārza).

48- ***Āwlaygāt*** (AOH, 54). (< *awdigi* "pozo poco profundo"). (Diminutivo plural de *Āwlīg*): Nombre de una localidad situada a 70 km al este de Nuakchot, cerca de Wād ən-Nāga[65] (Wilāya de Trārza).

49- ***Āwlīl*** (AOH, 36) (< *awžažan* (pl. de *awžəž*). Su nombre actual es Nwalalān[66].

50- ***Aygnīnət***[67] ***ət-tīggiwīt***[68] (< "el alcaparro de la cantante"). Lugar situado a 15 km al sureste de Agžawžat (Capital de la Wilāya de Īnšīri)[69].

Muchos topónimos de origen ẓanāga en ḥassāniyya empiezan con los prefijos ***i-*** o ***ī-,*** que indican el masculino[70], como los siguientes:

51- ***Igīdi*** (AŠW, 472; AOH, 26; LTG, 38; WBN, 147). (< *igi* + *iḏīh* "pozos profundos en terreno arenoso y blando"[71]). En la actualidad, *Igīdi* es el nombre de una comarca situada en el centro de la Wilāya de Trārza.

52- ***Idīni*** (BŠD, 539). Nombre de un pozo situado a 60 km al este de Nuakchot. Este pozo está situado sobre un manto acuífero muy grande. De hecho, durante varias décadas fue este acuífero el que suministraba agua a la capital, Nuakchot.

(60) V. Wuld Bābāh (1990: 119, n. 12): اَنِشبئر: بالصنهاجية: أي ساقي الإبل، وهو اليوم أنِشْبر الواقع شمال المذرذرة، على مسافة 55 كم تقريبا ويعرف اليوم ببير ناصر الدين.

(61) Galand (1970: 30), tras analizar las diferentes variantes del este topónimo, considera difícil establecer su etimología. Sin embargo, Taine-Cheikh (1999: 155) propone una etimología, basada en la interpretación de un informante suyo de origen zanāga, según el cual: *ägḍe* "la gente" + *aġoʾgus-t* (diminutivo de *oʾgus* "sur") "el pequeño sur", "la gente del pequeño sur (*les gens du petit sud*)".

(62) V. El-Chennāfi (1970: 97-107) y Nantet (2008: 166).

(63) V. Devisse (1989). « Aoudaghost », *Encyclopédie Berbère* 6, pp. 798-803.

(64) V. *supra*.

(65) V. *infra*.

(66) V. *infra*.

(67) *aygnīn; īginīn* (*Capparis decidua*) "alcaparro". Su nombre en árabe clásico es *at-tanḍub*/ *at-tunḍub*, V. Issa (1981: 38). V. Ould Hamidoun (1952: 18); Aššinqīṭī (1911: 436).

(68) *Tīggiwīt* palabra ẓanāga que designa a las cantantes profesionales tradicionales de Mauritania.

(69) V. *supra*.

(70) Según Taine-Cheikh (2020: 252).

(71) Según Wuld Bābāh (1990: 147): إكيد: هو بالصنهاجية إگّئذ، أي الآبار الطوال اللينة التراب

53- ***Igdarnīt*** (AŠW, 472; AOH, 31) (< *aġḏarnīt*, diminutivo de *aḏarn*, nombre de un árbol). Nombre de un pozo situado a 10 km al norte de Mederdra.

54- ***Īmšəgšilən*** (AOH, 51). (< *Āmšakšigən* "la que está en frente"). Es un monte situado a 150 km al noreste de Nuakchot.

55- ***Ināl*** (BŠD, 539; WBN, 120). Nombre de un pozo situado en la Wilāya de Īnšīri.

56- ***Intaffokt*** (AOH, 26). (< *in* + *taffokt*[72] "el pozo del sol"). Nombre de un pozo situado a 100 km al sureste de Nuakchot.

57- ***Intūžay*** (WBN, 166). (< *int* + ***ūžay*** "el de la burra"[73]). Nombre de un antiguo pozo situado a 40 km al norte de Butilimīt ((Wilāya de Trārza).

58- ***Intvāšīt*** (AOH, 45; WBN, 139). (< *n* + *tavāšaʾiḏ* o *taffašaʾiḏ* "duna blanca[74]"). Nombre de un pozo situado a 45 km al este de Nuakchot.

59- ***Intagiʾḏ*** (AOH, 41). (< "la piedra"). Nombre de un pozo situado aproximadamente a 55 km al noeste de Mederdra.

60- ***Intmāḍi*** (BŠD, 541; AOH, 33). (< *in* + *tmāḍi*) el pozo de *dagatmāḍi* "el dueño de cien"). Nombre de un pozo situado a 70 km al sureste de Nuakchot.

61- ***Intūṯfīn*** (AOH, 40). (< *in* + *tūtfin*[75] "hormigas") "lugar de las hormigas". Nombre de un pozo de la Wilāya de Trārza.

62- ***Intarart*** (AOH, 37). (< *in* + *tarart* "sal; lugar de la sal; salinas"). Nombre de unas salinas.

63- ***Indūmriyya*** (AŠW, 467) (< el de las ratas[76]). Nombre de un pozo de la Wilāya de Trārza.

64- ***Īnšīri*** (AŠW, 439; AOH, 44; BŠD, 545). (< *in* + *šāran* "el que tiene árboles", "lugar con árboles"). Es una meseta muy extensa que corresponde a una parte del territorio de la Wilāya del mismo nombre[77].

65- ***Īvarši****:* (AOH, 57*).* (< *in* + *vaṛš* "el del árbol *arāk* (salvadora*: Salvadora persica*)"[78]). Pozo situado a unos 70 km al sureste de Nuakchot.

66- ***Iñivrār***[79] (BŠD, 536). (< lugar del árbol *īvrār* (*Acacia albida*)). Es el nombre de un pozo situado a 40 km al norte de Mederdra.

67- ***Iñəmlān***[80] (< lugar de crecida del río). Nombre de un antiguo pozo que está situado en la Wilāya de Tāgānət a 30 km al oeste de Tižigža (capital de la Wilāya). Hoy en día, es un centro urbano.

68- ***Īwīk*** (BŠD, 533). Nombre de un pozo situado en el archipiélago llamado Ḥawḍ Ārgīn, o Banco de Ārgīn[81]. Hoy en día es una aldea habitada por los pescadores tradicionales, Īmrāgən.

(72) V.Taine-Cheikh (2008: 538): *täwfukt* var. de *toʔffukt* « soleil ».

(73) Según Wuld Bābāh (1990: 166):اِنْتُوجَيْ: ... إنْ توجي كلمة صنهاجية، ولعلّ معناها بالعربية: ذو الحُمُر ألِ الأتن

(74) Según Wuld Bābāh (1990: 139): اِنْتفَاشِيت: .... وهي كلمة بربرية: اِنْ تَفَشئذ وتَفَّشَئِذ بمعنى الكثيب الأبيض

(75) V.Taine-Cheikh (2008: 537): *tōḍḍuft* pl. *tūḍfən*/*tutfən* « fourmi (femelle ou variété de petite taille) ».

(76) Según aš-Šinqīṭī:الجمع معناه الشلحية باللغة اندومري فلعل جرذ. جمع «الجرذان» إلا أن ...

(77) V. *Supra*.

(78) V. al-Fīrūzābādi, p. 1202.

(79) Obsérvese que algunos topónimos de origen ẓanāga contienen el fonema *ñ* como en este caso y otros.

(80) En este lugar se libró la batalla llamada *maʿrakat Iñimlān* que tuvo lugar entre la resistencia mauritana y las tropas francesas el 25 de octubre 1906. Hay un cementerio llamado *maqbarat šuhadāʾ Iñimlān* donde fueron enterrados los combatientes muertos en la batalla.

(81) V. *supra Ārgīn.*

Letra *bāʾ*

69- ***Bāṃṃayra***(82) (BŠD, 541; AOH, 42). Este es un topónimo mixto formado por *bu-* (del árabe *abū* "el de…") + *āṃṃēra* (diminutivo de *āmūra* "*Acacia arabica*") "el que posee un árbol *āṃṃēra*". Pozo situado aproximadamente a 35 km al norte de Mederdra (Wilāya de Trārza).

Letra *tāʾ*

Los topónimos de origen ẓanāga de género femenino empiezan por los prefijos ***tən-, ti-, tā-, ta-, tūn-, tīn***(83) "la de …; la que pertenece a…"(84).

70- ***Tārga*** (AOH, 41). (< *targa* "el polvo"). Depresión extensa que se extiende de sur a norte sobre una gran distancia y situada a unos 35 km al este de Nuakchot.

71- ***Tānīt*** (BŠD, 536). Nombre de un pozo situado en unos 100 km al norte de Nuakchot. Hoy en día es una aldea de los pescadores tradicionales, Īmrāgən.

72- ***Tamarḏal*** (BŠD, 539). Nombre de un pozo situado a 70 km al sureste de Nuakchot, cerca de *Tənyāšəl*(85) (Wilāya de Trārza).

73- ***Tāšəmmāmt***(86) (LTG, 61). (< "valle muy extenso"). ***Šaṃāṃa*** es el nombre de una extensa comarca situada entre las dos Wilāyas de Trārza y Brākna. Su suelo fértil y sus humedales hacen de ella el granero de Mauritania.

74- ***Tagānət*** (AŠW, 443; LTG, 9). (< "bosque"(87); "zona con árboles; zona más o menos boscosa(88)"). Nombre de una *wilāya* en el este de Mauritania(89).

75- ***Tāẓyāzət***(90) (WMY, 1: 45). Comarca situada en el centro de la Wilāya de de Īnšīri.

76- ***Tāgilālət***(91) (AŠW, 472; AOH, 31**)** (< la que tiene el rabo corto; rabona). Nombre de un pozo situado en la Wilāya de Trārza cerca de Mederdra.

77- ***Tāvayrīt*** (AOH, 41) (< *tiviʾrīḏ* "lugar donde se produce un ensanchamiento"). Nombre de un pozo situado a 25 km al este de Nuakchot.

78- ***Tamġart*** (AOH, 60). (< "la anciana"(92)). Pozo situado a 80 km al sureste de Nuakchot (Wilāya de Trārza).

(82) V. *supra Aġmūrt*

(83) Estos prefijos en *klam ẓnāga* significan "la de ... ; la que pertenece a …". En los topónimos de origen árabe, se emplea habitualmente *umm-*, *mu-*, *v.gr.*, *Umm əğ-ğdūr* (topónimo de la wilāya de Trārza).

(84) Muchos de estos topónimos tienen la estructura de un sustantivo femenino en ṣanhāğā {t-…-t}.

(85) V. *infra*.

(86) V.Taine-Cheikh (2008: 487): Bajo al raíz ŠMM, *šäṃuṃ*, *šäṃuṃäḏ*, *šäṃuṃän* « amer, acide, aigre » y teniendo en cuenta el ejemplo de topónimo que da *aġ-šummamt* « le petit amer » permite sugerir que se trataría de un terreno ácido.

(87) Según aš-Šinqīṭī (1911: 443): ومعنى تكانت الغابة.

(88) V. Nicolas (1953: 132); Taine-Cheikh (2008: 23, 199): *taʔgänt* « (grande) forêt ».

(89) V. *supra*.

(90) En esta comarca se encuentra la mina de oro explotada por una compañía canadiense desde hace décadas.

(91) Este topónimo aparece en la poesía en árabe clásico mencionado con su traducción al árabe que *al-batrà* "la que tiene el rabo corto; rabona". Véase también Taine-Cheikh (2008: 230): *gäyyiyän* « à la queue courte ou écourtée ».

(92) V.Taine-Cheikh (2008: 351): *tämġart* « vieille, vieille femme ».

79- ***Tāmūrt*** (LTG, 62). (pl. *tīmūrən*[93]) (< "lugar donde crecen los árboles *āmūr*[94] (*Acacia arabica = Acacia nilotica*)"). Hay varios topónimos mixtos con *Tāmūrt*, *v.gr.*, *Tāmūrt ən-nˁāž* "bosque de acacias de las ovejas", municipio de la Wilāya de *Tagānət*.

80- ***Tamāgūṭ*** (AOH, 49; BŠD, 536). (< Tāmagūḍ "la que queda atrás"). Colina situada a 70 km al norte de Nuakchot (Wilāya de Īnšīri).

81- ***Tanawdārət*** (LTG, 62). (< "valle sobre suelo salino").

82- ***Tānḍəḍ*** (LTG, 63). (< *tānḍəḍ* (pl. *tinīḍwən*) "canal de riego que sirve sólo a un lado de una plantación".

83- ***Tayāra*** (LTG, 63). (< *täyārət* "valle alargado, arcilloso[95] y arenoso, dominado por las dunas"[96]).

84- ***Tižəgža***[97] (AŠW, 444). Nombre de una ciudad antigua; hoy en día es la capital de la Wilāya de Tagānət.

85- ***Təššənġīd*** (LTG, 61) (pl. *təššənġātən*). (< "pozo perforado en un suelo duro"; "pozo que tiene paredes naturalmente duras y se mantiene sin encofrado"[98]).

86- ***Tənyəžmāra*** (WBN, 173). Nombre de un antiguo pozo que está situado a 104 km al sur de Nuakchot, en Āfṭūṭ əs-sāḥli[99].

87- ***Tənyəddər*** (AOH, 45, n. 150, WBN, 172). Cauce de un lago situado a 7 km al norte de lə-Gwārəb (Rosso) (Wilāya de Trārza) y que se extiende unos 7 km.

88- ***Tirtillās*** (AOH, 38; WBN, 141). (< *tartaž* + *asan*[100]) "cubre los huesos"[101]). Nombre de un pozo situado a 98 km al sur de Nuakchot, en la carretera que une esta ciudad con lə-Gwārəb. Este es el lugar donde está enterrado el líder religioso al-Imām Nāṣir ad-Dīn (m. 1674) que intentó establecer un estado teológico o *imamato*[102].

89- ***Tənḍalha*** (AŠW, 474; AOH, 61). (< *tən* + *ḍālhan* "la que pertenece a la tribu *Ḍālhan*[103]"). Nombre de un pozo situado a 35 km al surteste de Mederdra (Wilāya de Trārza).

90- ***Tīnwarmi*** (AOH, 59). (< *tən* + *awrima*[104] "pozo de los cristianos"). Pozo situado a 50 km al sureste de Nuakchot (Wilāya de Trārza).

91- ***Təndagsammi*** (AŠW, 472; AOH, 57). (< *tən* + *idagsammən* (nombre de tribu[105]) "pozo de la tribu *Īdagšaṃṃa*"). Está situado a 70 km al sureste de Nuakchot.

92- ***Təndagˁām*:** (AOH, 52). (< *tən* + *ḏag*[106] + *am* = "pozo de Banī Aˁmar". "pozo de los Banī Aˁmar"). Está situado a 100 km al noreste de Nuakchot

(93) Es frecuente encontrar nombres de pozos compuestos con nombres de árboles arbustos o plantas (el pozo del árbol, arbusto o planta ….), que suelen formar parte del ecosistema circundante.
(94) Su nombre en árabe clásico es: *al-qaraẓ*, V. Issa (1981: 2).
(95) SegúnTaine-Cheikh (1999: 155): « Dépression (argileuse) ».
(96) V. Nicolas (1953: 135). Taine-Cheikh (2008: 589): *tiyärt* pl. *tyärūn* « bas-fond argileux ».
(97) Taine-Cheikh (1998: 80) cita este topónimo entre aquellos cuya etimología es poco clara.
(98) V. Nicolas (1953: 133).
(99) V. *supra*.
(100)V.Taine-Cheikh (2008: 52): *aʔssän* « os ».
(101) Según Wuld Bābāh (1990: 142): ترتلاس: بالصنهاجية تَرْتَجْ أسَن: تستر العظام
(102) Dirigió la Guerra de Šarrbubba (1644-1674) contra las tribus árabes Banū Ḥassān cuando iniciaron la ocupación de los territories de los Ṣanhāğa. Murió en 1674. V. su biografía en Wuld Bābāh (1990 99-100, n. 105).
(103) Nombre de una fracción tribal de Ulād Bū-ˁLiyya.
(104) V.Taine-Cheikh (2008: 49): *oʔrṃih*/*äwrṃih* pl *uʔrṃäyn* « européen, chrétien, roumi ».
(105) El nombre actual, *Īdagšaṃṃa*, es ligeramente diferente debido a la evolución fonética sufrida al pasar al ḥassāniyya.
(106) *ḏag* en ẓanaga significa "hijos de", aquí hijos de Aˁmar.

93- ***Təntarīdal***[107] (AOH, 53). (*tən* + *tarīḏal* "la de la hiena hembra"). Pozo situado a 70 km al noreste de Nuakchot.

94- ***Tənyāỵayl*** (AŠW, 473; AOH, 42). (< *tən* + *yavʾužža* "muy fuerte"). Nombre de un pozo situado a 80 km al noreste de Nuakchot.

95- ***Tənyāšəl*** (AOH, 58; BŠD, 540; WBN, 87). (< *tən* + *yašiž* "vivo/vivaz")[108]. Nombre de un pozo situado a 80 km al sureste de Nuakchot, cerca de Agnint.

96- ***Tīris*** (AŠW, 439; LTG, 65; BŠD, 540; WBN, 120). **(<** *Tirs* (pl. *tīrsān*) "desgarro (del suelo)"; "pozo poco profundo perforado nuevamente"[109]). Es el nombre dado al territorio de la Wilāya de Tīris əz-Zamūr cuya capital es *əz-Zwayrāt*[110].

97- ***Tīžṛāž*** (AŠW, 539). Nombre de un pozo situado a 150 al norte de Agžawžat (Wilāya de Īnšīri).

98- ***Tīžirīt*** (MTAO, 200; AŠW, 540). (< (pl. *tižarātən*) "lecho de un río"). Es una zona situada en la Wilāya de Īnšīri.

99- ***Tīšilīt*** (MTAO, 202) (< "lago pequeño, pantano"[111]).

100- ***Tilamsi*** (LTG, 64). (< *tiye* + *emeš* "ha encontrado (dado) su agua"). Nombre de lugar del oeste de Mauritania[112].

101- ***Tīgəṃṃāṭīn*** (WBN, 90). Wuld Bābāh (1990: 100) opina que que se trata del pozo llamado hoy en día Twaygəmmīṭ[113].

102- ***Tənyīra*** (AOH, 51). (< *tin* + *anāran* "gacelas", "lugar de las gacelas"). Es el nombre de un pozo situado a 115 km al al noreste de Nuakchot. ***Āšwayṛ Tənyīra*** (< *Āšwayṛ* "cierre; tapadera"). Este lugar se llama así porque es donde se cierra el *ažār*[114] de *Tənyīra*[115].

103- ***Tīməllāl*** (BŠD, 536). Nombre de un pozo situado a unos 100 km al norte de Agžawžat (Wilāya de Īnšīri).

104- ***Tīnšīkəl*** (AOH, 60). (< *tin* + *šak* + *il* "situada junto al mar; la que está situada al lado del mar/ la del mar"[116]). Nombre de un pozo situado 25 km al norte de Mederdra (Wilāya de Trārza).

105- ***Tīwilīt*** (BŠD, 536). Nombre de un pozo situado en unos 200 km al norte de Nuakchot.

106- ***Tīẓwāẓīn*** (AOH, 44). (< *tīẓwāḍīn* "los dedos del pie"**).** Pozo de la wilāya de Īnšīri.

107- ***Twaydərmi*** [117] (AŠW, 469). (< *tən* + (Diminutivo de *tīdərmi*[118]) "la de la pequeña fuente"[119].

108- ***Tūmgād*** (AŠW, 431) Oasis situado a 7 km aproximadamente al sur de Aṭāṛ (Wilāya de Adrār).

---

(107) Su nombre actual es Umm al-Qurà.

(108) V. Ould Hamidoun (1952: 8). Según Wuld Bābāh (1990: 87): تِنْيَاشِل: باللغة الصنهاجية تِنْيَشِج: أي البئر، ذات الحي ; Taine-Cheikh (2008: 499): (*tən-yāšəg* « celle de il-vit-encore ».

(109) V. Nicolas (1953: 135).

(110) V. *Supra*.

(111) V. Nicolas (1953: 134); Taine-Cheikh (2008: 499): *təššiyiʔḏ* pl. *tšiyäyn* « mare, lac ».

(112) Leriche no da más precisiones sobre este lugar.

(113) V. *infra Twaygəmmīṭ*.

(114) V. *infra*. V. también Monteil (1949: 192).

(115) V. *Supra*.

(116) En los poemas en árabe clásico se menciona como *ḏāt al-yamm* "la del mar".

(117) V. *infra*, *tīdərmi*.

(118) En los poemas en árabe clásico se menciona como *al-yunaybīʿ* "la fuentecilla".

(119) Según Ould Hamidoun (1994: 177) "pozo cuya agua sube repentinamente cuando se alcanza el nivel freático mediante la perforación".

109- ***Tənwākudayl*** (BŠD, 540). Nombre de un pozo situado en la Wilāya de Trārza.

110- ***Twaygəmmīṭ*** (AOH, 55-56, WBN, 100). (Diminutivo de *Tugəmmīḏ*) "vaca sin cuernos")[120]. Nombre de un pozo situado a 80 km al sureste de Nuakchot.

111- ***Twayzəgt***. (AOH, 44, n. 146). (< diminutivo de *Tīzzikt* "la unida"). Pozo situado a 150 km al norte de Nuakchot.

112- ***Trārīn*** (AOH, 49; BŠD, 539) (< *in tūrarīn*[121] "el de los lados") Montaña situada en la Wilaya de Īnšīri.

113- ***Tīdərmi*** (LTG, 64). (< "pozo cuya agua sube repentinamente cuando se alcanza el nivel freático")[122].

114- ***Tīgəfātən*** (WBN, 100). (< *tūgəhāḏən o təngəhāḏən* "hiena hembra"[123]. Nombre de un antiguo pozo.

115- ***Tigənd*** (BŠD, 536). (< *tiʔgənt* "curva"; nombre *ṣanhāğī* de la letra árabe *hamza*)[124]. Nombre de un antiguo pozo situado a 150 km al sur de Nuakchot. Hoy en día es una ciudad de la Wilāya de Trārza.

116- ***Tinīgi*** (AŠW, 430; LTG, 36). (< "pozo sin agua"). Ciudad antigua de la Wilāya de Ādrār de la que han quedado las ruinas[125].

117- ***Təndəgmārīn***[126] (BŠD, 546) (< "la colina de los caballos"[127]). Colina situada en la Wilaya de Īnšīri.

118- ***Tənbṛāhīm*** (< *tən* + *bṛāhīm*) "que pertenece a … / la de Bṛāhīm"). Es el antiguo nombre del pueblo de pescadores Īmragən llamado actualmente *Blāwax* y situado a 60 kilometros al norte de Nouakchot[128].

119- ***Tənmaddūg*** (AOH, 44). (< *tən* + *āmaddūg* "el convaleciente"). Pozo situado cerca de Twayzəgt[129].

120- ***Tīnvanža*** (AOH, 58). (< *tən* + *vanža* (nombre de un hombre). *Vanža* fue el hombre que perforó este pozo.

121- ***Tənwāyūr*** (BŠD, 536). Nombre de un antiguo pozo situado en la comarca de Āməštīl[130] (Wilāya de Trārza).

Letra zāy

122- ***əẓ-ẓbāṛ*** (WMY, 2: 281). Cadena de dunas de arena blanca que se extiende a lo largo de la costa del Océano Atlántico, que es la barrera natural del mar.

(120) V. *Supra Tīgəṃṃāṭīn*.
(121) V.Taine-Cheikh (2008: 50): *taʔrərt* pl. *taʔrärūn* « aile; bras (en entier) ».
(122) V. Nicolas (1953: 134); Taine-Cheikh (2008: 117): *təḏərmih* « puits permanent; puits peut profond, puisard ».
(123) V.Taine-Cheikh (2008: 188): *gähūh* « hyène tachetée (mâle) ». Esta autora afirma que esta palabra podría ser de origen *wolof*.
(124) V.Taine-Cheikh (2008: 23).
(125) Es considerada como el paradigma de lo devastado puesto que hay un refrán que la menciona diciendo: *axla mən Tinīgi* "más devastado que Tinīgi".
(126) Algunos topónimos femeninos compuestos están formados por el prefijo ṣanhāğa *tən* "la de…" acompañado de un nombre propio de origen árabe, como se ve en los ejemplos.
(127) Ban Aš-Šbīh (1999: 546) traduce este topónimo ṣanhāğī en árabe por *haḍabat al-xayl* "colina de los caballos".
(128) Según uno de mis informantes de este pueblo durante una estancia en 2014.V. Ould Mohamed Baba (2014b).
(129) V. *Supra*.
(130) V. *Supra*.

123- ***Zammūr***[131] (AŠW, 438). Zona montañosa en el norte de Tīris[132].

Letra *ġayn*

124- ***Ġəsrəmt*** (LTG, 54). (< *asram* "lugar donde se puede encontrar el agua cavando muy poco; camino seguro en la montaña o en las dunas"). Es el nombre de un pozo situado a 45 km al noreste de Agžawžat[133] (Capital de la Wilāya de Īnšīri).

Letra *kāf*

125- ***Kanawāl*** (AŠW, 434; BŠD, 544). Nombre de un barrio situado en las afueras de la ciudad de Aṭāṛ (Wilāya de Ādrār).

Letra *mīm*

126- ***Mušrəg*** **(**AOH, 49) (< *āməšrəg* "que no sacia la sed (de quien bebe su agua)". Pozo situado en la llanura llamada Āmlīl[134], situada a 40 km al noreste de Nuakchot (Wilāya de Nuakchot).

Letra *nūn*

Algunos topónimos y términos geográficos masculinos de origen Ṣanhāğa o Ẓanāga suelen empezar con los prefijos *n-*, *ən-, in-* "el de". Como prefijo, interviene en la formación de nombres de lugar masculinos con el significado de "lugar de…, pozo de …"[135]. ***Ntilimīt*** (< n + *tilimīt* "gramínea *Pennisetum*" "Lugar donde hay *tilimit* (gramínea: *Pennisetum*)". Nombre de un pozo de la Wilāya de Tagānət[136].

127- ***Ndayganni*** (LTM, 10) (< *idda-n-gunnaḏen* "el padre de los valles"). Nombre de lugar en la Wilāya de Trārza.

128- ***Ndaygaṛtan*** (AOH, 56). (< *n* + *ḏīgaṛtan*) (nombre de tribu). "pozo de la tribu *Ḏīgaṛtan*". Su nombre actual es əl-Məḏḏarəḏra (Mederdra), ciudad situada a 160 km al sureste de Nuakchot.

129- ***Nẓamdiya*** (AOH, 53). (< *nẓmaḍan* "el cierre; la cerradura"). Pozo situado en la comarca de Vāy (Wilāya de Trārza)[137].

130- ***Ntayšəṭ*** (AŠW, 472; AOH, 42). (< *intayšaḍ*: *n* + *tayšəṭ*[138] "el de/el que tiene los árboles *Balanites aegyptiaca*"). Nombre de un pozo situado a 70 km al noreste de Nuakchot.

131- ***Nyārkan*** (AOH, 41). (< *in* + *yārkan* "terneros") "la de los/lugar de los terneros". Está situado a 55 km al al noroeste de Mederdra (Wilāya de Trārza).

(131) V. *Supra*, *əz-zanmūr*.
(132) V. *Supra*.
(133) V. *Supra*.
(134) V. *Supra.*
(135) Equivale en los topónimos de origen árabe al prefijo *bu-* "el de".
(136) Existe otro lugar cuyo nombre está formado con el prefijo árabe *bu-*, Butilimīt, que es hoy en día una ciudad de la Wilāya de Trārza que está situada a 150 km al este de Nouakchot.
(137) V. *Supra.*
(138) Este árbol se llama en árabe clásico *al-ihlīğ*.

132- ***Nwāṛamāš*** (AOH, 44). (*n-* + *āṛamāš*, "el de la planta *āṛamāš Chrozophora senegalensis*"[139]). Nombre de un pozo situado a 150 km al norte de Nuakchot (en territorio de la Wilāya de Īnšīri).

133- ***Nwalalān*** (AOH, 36). (v. *supra* Āwlīl).

134- ***Nwāḏ̲ību***[140] (AŠW, 473). Antiguo pozo alrededor del cual surgió la ciudad del mismo nombre (se escribe en los mapas oficiales mauritanos como Nouadhibou) que es actualmente la capital de la Wilāya de Dāxlət Nwāḏ̲ību y la capital económica de Mauritania. Durante la época colonial, los franceses cambiaron su nombre por el de Port Étienne y así aparecía en los mapas hasta los años 70 del siglo pasado.

135- ***Nwākšūṭ*** (AOH, 43) El topónimo Nwāgšūṭ (transcrito en francés: Nouakchott y en árabe نواقشوط), nombre de la capital de Mauritania, tiene una etimología ambigua acerca de la cual existen varias teorías. Dada la relevancia de la ciudad en la actualidad, es necesario esbozar estas diferentes teorías sobre la etimología de la palabra empezando por las que lo consideran un topónimo de origen ṣanhāğa. La primera teoría propone una etimología Ẓanāga: *n-wak-šoḏ̲* (*n-*: pronombre demostrativo masculino "el de"; *wak* "animal"; *šoḏ̲* "que tiene la oreja cortada"), "lugar del animal que tiene la oreja cortada"[141]. La segunda teoría defiende también un origen ṣanhāğa y propone el significado "lugar donde, cuando se cava un pozo, el agua surge en una profundidad donde hay muchas conchas"[142]. En esta sentido, Taine-Cheikh (2008: 314) propone *ən-w-äkšuḍan* "conchas".Y la tercera plantea una probable etimología árabe según la cual el nombre está formado por dos palabras *nwāq* + *šoṭṭ* camellas de la costa, basándose en fuentes orales. Esta etimología popular se basa en el hecho de que los camelleros de este lugar tenían la costumbre de acercar las camellas a la orilla del mar, a la hora del ordeño, porque creían que el ruido de las olas las hacía producir más leche[143].

3. Conclusiones

Este trabajo, constituido por un corpus de la toponimia ḥassāní de origen ṣanhāğa localizado en varias fuentes escritas, refleja la importancia de esta clase de nombres y la antigüedad de algunos de ellos porque están relacionados con hechos históricos o asentamientos antiguos. Dado que este aspecto lingüístico del dialecto ḥassāniyya no ha tenido hasta el momento la merecida atención que requiere, hemos hecho unas reflexiones, a modo de conclusión, que exponemos a continuación.

(a) La recopilación de la toponimia ḥassāní es una labor que debe intensificarse con el fin de obtener el mayor corpus posible tanto de los nombres de lugar de origen ṣanhāğa como los de otros orígenes.

(b) Se deberá, a nuestro parecer, proceder a revisar las fuentes escritas (poesía popular, refranes, canciones del folclore, crónicas, etc.) para localizar en ellas otros topónimos que todavía no han sido registrados.

(c) Por otra parte, y con el fin de ampliar aun más el corpus, hay que entrevistar a las personas mayores que todavía recuerdan muchos topónimos porque el conocimiento de

(139) V. Taine-Cheikh (1988-1998: 833).

(140) Taine-Cheikh (1998: 82) cita la etimología propuesta por Wuld Ḥāmidun según la cual este topónimo significa « le terrier du chacal », es decir "la madriguera del chacal".

(141) Fue defendida por Mḥammad Wuld Aḥmad Yūra, autor del libro *Ixbār al-aḥbār bi axbār al-ābār*. V. *supra*. Según él, se trata de un topónimo de origen ṣanhāğa.

(142) Esta teoría fue planteada por Wuld Ḥāmidun & Descamps (1968).

(143) V. Ould Mohamed Baba (2014a: 370).

los nombres geográficos formaba parte de la educación de los jóvenes mauritanos antiguamente, es decir antes del proceso de sedentarización iniciado en los años 70 del siglo pasado. Una vez logrado este primer objetivo, habrá que emprender la tarea de averiguar la etimología, especialmente de aquellos topónimos que se desconocen o aquellos sobre sobre los cuales no existe unanimidad. Este trabajo permitirá la identificación, la localización y la clasificación de los nombres de lugar del país para poder así establecer un registro toponímico inexistente hasta el momento presente.

(d) En un trabajo de esta envergadura, lo más urgente es entrevistar a personas conocedoras de la lengua ṣanhāğa, de las que quedan muy pocas, y que son las únicas que podrían ayudar a entender el significado de los topónimos de su lengua. Para el resto de los topónimos, se deberá llevar a cabo un trabajo sistemático de recogida de nombres de lugar en cada *wilāya* hasta completar su lista, lo que podría contribuir en un futuro a elaborar mapas topográficos.

4. Referencias bibliográficas

AL-FĪRŪZĀBĀDĪ, M. *al-Qāmūs al-muḥīṭ*. (1996). Beirut: Muʾassasat ar-Risāla.

AGUADÉ, J. & BEHNSTEDT, P. (2006). "Berber" en *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, tomo I, pp. 289-293.

AŠ-ŠINQĪṬĪ, A. (1911). *Al-wasīṭ fī tarāğim udabāʾ Šinqīṭ*. El Cairo: Maktabat al-Xanğī.

BAN AL-ŠBĪH B. ABBŪH, M. ʿA. (ed.) (2000). *Dīwān Muḥammad b. aṭ-Ṭulba al-Yaʿqūbī aš-Šinqīṭī al-Mūrītānī (1188-1272 Hégira/1774-1856 AD) šarḥ wa-taṣḥīḥ Muḥammad ʿAbd Allāh b. aš-Šbīh b. Abbūh*. Casablanca: Maṭbaʿat al-Nağāḥ al-Ğadīdah.

BASSET, A. (1952). *La langue berbère*. Londres: Oxford University Press.

CORRIENTE, F. (1981). "Nuevos berberismos del hispanoárabe". *Awrāq* 4, 27-30.

CORRIENTE, F. & FERRANDO, I. (2005). *Diccionario avanzado árabe. Tomo I árabe-español*. Barcelona: Herder.

CORRIENTE, F. & OULD MOHAMED BABA, A. S. (2010). *Diccionario avanzado árabe. Tomo II español-árabe*. Barcelona: Herder.

DEVISSE, J. (1989). « Aoudaghost », *Encyclopédie Berbère* 6, pp. 798-803.

DUBIE, P. (1940). « L'îlot berbérophone de Mauritanie », in *Bulletin de l'Institut Français de l'Afrique Noire* II, pp. 316-325.

EL-CHENNAFI, M. (1970). « Sur les traces d'Awdaġust: les tagdāwəst et leur ancienne cité », en ROBERT, D. *et alii* (Eds.) *Tegdaoust I. Recherches sur Aoudaghost Tome I*, Paris: Arts et métiers graphiques.

EL-CHENNĀFĪ, M. & NORRIS, H. T. (1977). "How the hassāniyya vernacular of Mauritania supplanted Zenaga". *The Maghreb Review* nº 2, pp. 77-78.

GALAND, G. (1970). « Les noms d'Awdagast et de Tagdawst », en ROBERT, D. *et alii* (eds.) *Tegdaoust I. Recherches sur Aoudaghost* Tome I, Paris: Arts et métiers graphiques, pp. 29-30.

ISSA, A. (1981). *Muʿğam ʾasmāʾ an-nabatāt. Dictionnaire des noms des plantes en latin, français, anglais et arabe.* Beirut : Dār ar-rāʾid al-ʿarabī.

LERICHE, A. (1955). *Terminologie géographique maure*. Saint-Louis, Sénégal: Centre Ifan.

MONTEIL, V. (1949). « Notes sur la toponymie, l'astronomie et l'orientation chez les maures ». *Hespéris*, nº 36, pp. 189-219.

NANTET, B. (2008). *Histoire du Sahara et des sahariens*. París: Ibis Press.

NICOLAS, F. (1953). *La langue berbère de Mauritanie*. Dakar: *Institut Français de l'Afrique Noire*.

NORRIS, H. TH. (1968). *Shinqīṭī Folk Literature and Song*. Oxford: The Clarendon Press.

OULD CHEIKH, A. & SAISON, B. (1987). « Vie(s) et mort(s) de Al-Imām al-Ḥaḍrāmi: Autour de la postérité saharienne du mouvement almoravide (11e-17e s.) » *Arabica*, nº 34-1, pp. 48-79.

OULD HAMIDOUN, M. (1952). *Précis sur la Mauritanie*. Saint-Louis, Senegal: Institut Français de l'Afrique Noire.

OULD EL HASSENE, A. 1991. *Ikhbār al-aḥbār bi akhbār al-ābār* (Reinseignements des lettrés sur l'histoire des puits), M'hammad Ibn Ahmad Yūra ad-Daymānī traduit par Paul Marty. Revue par Ahmedou Ould El Hassene. Rabat: Publications de l'Institut des Études Africaines.

OULD SAʿD, M. M. (1993). *Ḥarb šurbubba aw azmat al-qarn as-sabiʿ ʿašar fī l-ğanūb al-ġarbī al-Mūrītānī*, Nuakchot: al-Maʿhad al-mūrītānī li-l-baḥṯ al-ʿilmī.

OULD MOHAMED BABA, A.S. (2014a). "Nuakchot: un misterioso nombre para una ciudad que emergió del desierto". En Meouak, M. & de la Puente, C. (eds.). *Vivir de tal suerte. Homenaje a Juan Antonio Souto Lasala*. Córdoba: CNERU-CSIC Oriens Academic, pp. 367-377.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2014b) « Lexique maritime en Ḥassāniyya : l'apport des Īmrāgən ». En Durand, O., Daiana Langone, Á., y Mion, G. (eds.). *Alf lahğa wa-lahğa. Proceedings of the 9th Aida Conference*, pp. 327-337.

OULD MOHAMED BABA, E. (2014). *Toponymes et anthroponymes du Sud-ouest saharien. Approche chronologique*. Rabat: Markaz ad-dirāsāt aṣ-ṣaḥrāwiyya.

ROBERT, D. *et alii* (eds.) (1970). *Tegdaoust I. Recherches sur Aoudaghost Tome I*, Paris: Arts et métiers graphiques.

TAINE-CHEIKH, C. (1988-98). *Dictionnaire Ḥassaniyya Français.* Paris: Geuthner.

TAINE-CHEIKH, C. (1999): « L'Onomastique comme enjeu. Réflexions du point du vue linguistique, sociolinguistique et historique », *Actes du 1er Colloque International sur le Patrimoine Culturel Mauritanien*. Nouakchott: Projet sauvegarde et valorisation du patrimoine culturel mauritanien, pp. 154-160.

TAINE-CHEIKH, C. (1998): « Toponymie et urbanisation », en A.-M. Frérot (ed.). *Espaces et sociétés en Mauritanie*, Tours: CNRS et Université François-Rabelais, Fascicule de Recherches n° 33, pp.77-86.

TAINE-CHEIKH, C. (2008). *Dictionnaire zénaga-français*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.

TAINE-CHEIKH, C. (2020). "Ḥassāniyya Arabic" en Christopher Lucas & Stefano Manfredi (eds.), *Arabic and contact-induced change*, Berlin: Language Science Press. Pp. 245–263.

WILD, S. (2009). "Toponyms", *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, tomo IV, pp. 508-515.

WULD BĀBĀH, M. (ed.) (1990). *Aš-Šayx Muḥammad al-Yadālī. Nuṣūṣ min at-tārīx al-mūrītānī (šiyam az-zawāyā – amr al-walī nāṣir ad-dīn – risālat an-naṣīḥa)*. Cartago: Bayt al-ḥikma.

WULD BĀH, S. (ed.) (2000). *Mūrītānyā aṯ-ṯaqāfa wa-d-dawla wa-l-muğtamaʿ*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-ʿArabiyya.

WULD ḤĀMIDUN, M. (1990). *Ḥayāt mūrītānyā al-ğuzʾ aṯ-ṯanī al-ḥayāt aṯ-ṯaqāfiyya*, Túnez, ad-Dār al-ʿArabiyya li-l-Kitāb.

WULD ḤAMIDUN, M. & DESCAMPS, C. (1968). « Que veut dire Nouakchott? », *Notes africaines*, nº 118, pp. 62-64.

WULD MUḤAMMAD YAḤZIH. I. (2010). *al-Mumtiʿ al-muḥīṭ min kalām ahl Šinqīṭ*. Nwāgšūṭ: Dār al-fikr. 3 Vols.

إذا مات الأديب الذي شهد موته
مفهوم الفناء والوطن الجريح في رواية «دم الغزال» لمرزاق بقطاش

LA MUERTE DEFINITIVA DEL ESCRITOR QUE SE HABÍA VISTO MORIR A SÍ MISMO. EL CONCEPTO DE EXTINCIÓN Y "PATRIA HERIDA" EN *DAM AL-GAZĀL* DE MIRZAQ BEQTASH

THE DEFINITIVE ENDING OF THE WRITER WHO HAD SEE HIS OWN DEAD. THE CONCEPT OF EXTINCTION AND "WOUNDED HOMELAND" IN *DAM AL-ĠAZĀL* OF MIRZAQ BEQTASH

Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita*
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 207-222

Recibido: 21/11/2022 **Aceptado:** 25/07/2023

ملخص: يتناول المقال سيرة الكاتب مرزاق بقطاش (1945-2021) وإنتاجه الروائي، الذي لم ينل قدره الكافي من التقدير والاعتبار، وكذلك تأثيره في تطوير فن الرواية جزائريا وعربيا، كما يسلّط المقال الضوء على أهم مكوناته الثقافية والاجتماعية والسياسية، علما أن بقطاش كان أديبا وصحافيا ورساما في آن واحد. ثم سنتوقف عند مفهومه للتجديد السردي، تحديدا في روايته «دم الغزال»، وبالأخص سبل توظيف هذا المفهوم في تجربته الشخصية مع الموت بعد محاولة الاغتيال التي تعرض لها سنة 1993، إذ أنه يستند إلى تلك الوقائع للتأمل في تجليات الفناء والزوال. ويتضح لنا أنه يستخدم محاولة الاغتيال تلك وكذلك مقتل عدد من الزملاء والأصدقاء والمعارف بمن فيهم رئيس الجمهورية للكناية عن أحوال بلاده المأساوية. هكذا، يتحول الموت بصفته ظاهرة فردية إلى قضية اجتماعية تختزل محنة تاريخ الجزائر المعاصر، في مقاربة أدبية وفلسفية تدلّ على مهارة كاتبنا في التعامل مع مادة غامضة وملتبسة كالموت دون التخلي عن أساليبه وتقنياته المعهودة المتسمة بالتهكم وقوة الترميز وتفكيك الآليات السردية التقليدية والالتزام بالواقع الاجتماعي–السياسي الذي اتسمت به «العشرية السوداء» في التسعينات من القرن الماضي.
الكلمات المفتاحية: الأدب الجزائري – مرزاق بقطاش – السيرة الذاتية – الرواية السياسية – الموت الروائي.

Resumen: Se hace un recorrido por la trayectoria del novelista argelino Mirzaq Beqktash (1945-2021), uno de los grandes desconocidos de la literatura argelina contemporánea en el mundo árabe y Europa. Su aportación a la novela árabe moderna debe ser puesta de relieve, así como su enfoque vanguardista sobre la intersección entre arte y política en sus obras, en especial a través de su novela *Dam al-gazal* («La sangre de la gacela») donde describe su propia muerte a consecuencia de un atentado sufrido en 1993, hecho este último real, y, de paso, realiza una serie de consideraciones sobre la perdurabilidad y lo extinguible. El asesinato aquí del escritor constituye una parábola del «patricidio» de Argelia, a partir de un sutil juego de paradojas y pasajes oníricos donde se realiza un ejercicio literario que representa el *sumum* narrativo de nuestro autor. Ironía, simbolismo y un renovado sentido del compromiso ideológico se conjugan, junto con la ficción literaria y la deconstrucción de las estructuras narrativas tradicionales, con un entorno social, histórico y político sumido en la violencia propia de la llamada «década negra» (العشرية السوداء) en los noventa del siglo pasado.
Palabras clave: Literatura argelina , Mirzaq Beqtash, autobiografía, novela política, la muerte literaria.

* Email: ignaciog.deteran@uam.es ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9549-0142

Abstract: The focus is placed on the figure of the Algerian writer Mirzaq Beqtash (1945-2021) and his narrative production which has not received the attention and praise that it deserves in its Arabic context. We try to demostrate how its production is one of the most creative in the scope of modern Algerian and Arabic novel, as it is deeply characterized by his cultural and social foundations which we can appreciate, specifically, in his short novel *Dam al ghazal* ("The gazelle´s blood"). In this particular "autobiography", he depicts the story of the assessination attempt he suffered in 1993, and, at the same time, invests this dramatic affair to build up an own dissertation about the environment of violence that his country was suffering at that time. As we try to contend, the story of his own death is the telling of the current problematic living of his own country, as he develops a unique expressive and discursive style made up by irony, simbolism and a particular mode of engagement with his social and political environment, as his country was being shocked by an unprecedented violence wave during the so called "black decade" of the nineties (العشرية السوداء).

Key words: Algerian Literature, Mirzaq Beqtash, autobiography, political novel, fictional death

1. مرزاق بقطاش والرواية الجزائرية المعاصرة

يمثل مرزاق بقطاش (1945–2021) همزة الوصل بين رعيل مؤسسي الرواية الجزائرية الحديثة (ونخص بالذكر الطاهر وطار وعبد الحميد بن هدوقة بصفتهما الاسمين الأكثر شهرة في العالم العربي) والجيل المعاصر[1]، فتعود أول أعماله الروائية إلى سنة 1976 («طيور في الظهيرة»[2])، تلتها لائحة طويلة من المؤلفات والقصص تُوّجت بروايته الأخيرة الصادرة قبل وفاته بأشهر وهي «مدينة تجلس على طرف البحر»[3] (2020). ويحتل المرحوم بقطاش مكانة بارزة في طليعة الروائيين الجزائريين المعاصرين على غرار نخبة من الروائيين الذين يكتبون بالعربية، فقد برهن طوال خمسين عاما من العطاء الأدبي على براعته في استخدام اللغة لأغراض فنية ولكن أيضا اجتماعية، ومهارته في إثارة قضايا ومواضيع تعبر عن الهوية الوطنية الجزائرية وهموم أبنائها. وأبرز الكثيرون بعيد مماته عن عمر ناهز الـ75 خصاله الأدبية وإسهاماته الفنية، سواء أكان على صعيد تنوع مواده الأدبية أو تحديد قسمات شخصياته أو تجاربه التعبيرية[4]، أو دفاعه المستميت عن اللغة العربية[5]، وهو دفاع لم يمنعه من استعمال الفرنسية بصورة مستمرة، وكذلك التزامه بالواقع الإجتماعي الجزائري «عبر منظور يستند إلى الموروث الثقافي من جهة، وملامسة الحداثة من جهة أخرى»[6].

---

(1) ينسب الناقد الجزائري المجدي محمد داود كاتبنا مرزاق بقطاش إلى مجموعة الرواد بجانب الوطار وبن هدوقة والمرتد وآراق محمد العالي وغمغمات، وذلك لأن الفترة الزمنية الفاصلة بين صدور أول رواياته وهي «طيور في الظهيرة» وباكورة رواية «اللاز» من تأليف الوطار، وهو بمعية «رياح الجنوب» لابن هدوقة العمل المؤسس للفن الروائي الجزائري بعد حقبة الاستعمار، هو فاصل لا يتعدى السنتين. إلا أن استمرارية إنتاجه ومواصلته الكتابة حتى العام 2020 تدفعان بنا إلى اعتبار مرزاق بقطاش «همزة الوصل» بين هؤلاء الرواد ومن تلاهم، بمن فيهم هؤلاء الذين يجمعهم محمد داود ضمن مجموعة «الجيل الثالث» وهو المكون من أسماء مثل ياسمينة صالح، جلال عمراني وبشير مفتي وغيرهم. زد على ذلك أن بقطاش عرف مراحل وتحولات أسلوبية وثيمية تجعله من أصحاب التيارات الطليعية الحديثة، وهي صفة لا يسهل أن نطلقها على الوطار أو بن هدوقة وغيرهما من الرواد. انظر: Mohamed Daoud, « Le roman algérien en langue árabe », Algiers, Crasc, 2002, p.30.

(2) «طيور في الظهيرة»، *مجلة آمال* عدد 34، الجزائر، 1976. وليس من المصادفة أن يكون الطاهر وطار نفسه من ألف مقدمة الرواية حيث أشاد بموهبة بقطاش الأدبية وقوة أسلوبه وأفكاره.

(3) *مدينة تجلس على طرف البحر*، تيزي وزو، دار الأمل، 2020.

(4) نشرت وزيرة الثقافة نعيا أثنت فيه على الأديب الراحل مشيدة بـ«إنتاجه الأدبي الاستثنائي بثيماته وشخوصه»، انظر https://www.misr-alan.com/10180226 ،

(5) كما في النشرة التي خصصتها «جمعية العلماء المسلمين» عبر فايسبوك، https://www.facebook.com/officieloulamas/posts/843023352931685.

(6) الشاعر حمد حمدي، ضمن الآراء والتعليقات الواردة في الاستطلاع «في وداع الكاتب الناسك مرزاق بقطاش»، نوارة لحرش، جريدة النصر، 02 يناير 2021، https://www.annasronline.com/index.php/2014-08-09-10-34-08/2014-08-25-12-13-10-05-01-2021/168248-09/21-.

ليس من العسير على من يقرأ أعماله أن يلمس ثقافته الواسعة واطلاعه على علوم كثيرة، مما يخوله التطرق إلى مواضيع فلسفية وتاريخية واجتماعية أو ذات صلة بعلم النفس والرسم والنحت، فهو الكاتب الرقيق الذي كان يحب التلميح إلى عظماء الرسامين والفنانين الأوروبيين وهو في معرض الحديث عن تجربته الأدبية[7]. ويسعنا أن نقول شيئا مماثلا عن إتقانه لغات غير الأمازيغية، لغته الأم، والعربية، كما هو الحال مع كل من الفرنسية والإنكليزية. فكان قد درس اللغتين الأوروبيتين في شبابه وأجاد التخطيط بهما، لا سيما الفرنسية التي نقل منها إلى العربية عددا من مؤلفات رشيد بو جدرة وكذا أعمال عدّة كتّاب وباحثين فرنسيين من أمثال كليمانت ليبيديس[8]. كما أسهم اتصاله بحرفة الصحافة في أول مسيرته المهنية، بعد أن التحق بوكالة الأنباء الوطنية في أعقاب الإعلان عن استقلال البلاد، في تحديد ملامح إنتاجه الروائي على مستوى الأسلوب والثيمات المختارة، إذ أنه يتمسك في قصصه ورواياته بلغة سلسة ومباشرة تنأى بنفسها عن الإطناب والبلاغة الزائدة وكذلك «الفيهقة» كما وصفها الجاحظ في «البيان والتبيين». غير أنه حرص في الوقت ذاته على تجريد كتاباته من رذائل لغة الصحافة المتسرّعة، البعيدة في غالب الأحيان عن دقة العبارة وجمال الصورة وعمقها.

1.1 بقطاش والبحر ومركزية السيرة الذاتية

إن بقطاش كان عاشقا وفيا للجزائر وأحوالها ولا سيما لبحرها الأبيض المتوسط. لذا فإنه خصص حيزا كبيرا من طاقاته الأدبية لتدوين مراحل علاقته الغرامية مع البحر ورمزيته وتجلياتها بالنسبة للمواطن الجزائري. ونلمس بطولة البحر هذه ومركزيته في عناوين أعماله (كما في المجموعتين القصصيتين «جراد البحر»، 1978 و«المومس والبحر»، 1983) وكذلك في المواقع التي تقع فيها أحداث حكاياتها، حيث أن نسبة كبيرة من الأحداث المصورة فيها تجري جريانا في أماكن قريبة من البحر الأبيض المتوسط عامة أو على شاطئ مدينة الجزائر مسقط رأسه تحديدا. وتوقف «البحار النبيل» مثلما سماه واسيني الأعرج عند أبرز معالم تاريخ الجزائر الحديث، مشرفا عليها من مسكنه الأثير في العاصمة الجزائرية، فتناولت رواياته فصولا متميزة من وقائع البلاد قبل الاستقلال وبعده، وحظي البحر بحضور ملفت في أعماله، ولعل الحكم الذي يفتتح به روايته «خويا دحمان» يمكن أن يلخص علاقته الغرامية به: «أنت لا تتعب من البحر أبدا»[9]. ولا غرابة أن تكون الناقدة نوارة لحرش قد اختارت عنوان «ذلك الذي حكى البحر» لكتيّب جمعت فيه سلسلة من المقابلات مع بقطاش، علما أنها سبق وكتبت مقالات متفرقة عن أعماله[10].

نعم، يضطلع البحر (الأبيض المتوسط) بدور كبير جدا في أعماله، بصفته رمزا ملموسا لمآلات تاريخ الجزائر قديما وحديثا. وتتأتى وظيفته المكانية من كونه حوضا كان ولا يزال مسرحا مستقرا للاقتتال والصراع

(7) حلا له في أكثر من مناسبة تشبيه الكتابة بالرسم، فالقصة، على سبيل المثال، «أشبه ما تكون بالألوان المائية، أي إنّني أضعها دفعة واحدة على الورق، تماما مثلما يفعل الرسام التشكيلي الّذي يعمد إلى استخدام الألوان المائية»، انظر «حوار شامل مع الكاتب مرزاق بقطاش» ، *النصر*، متوفر في https://www.djazairess.com/annasr/1982 .

(8) أنظر على وجه الخصوص ترجمته المتميزة ل«ألف وعام من الحنين» لبوجدرة (بيروت، دار الفارابي، 2002) وكذلك «ضربة جزاء» (الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، من تأليف بوجدرة هي الأخرى، أما أعمال ليبيديس فقد أشرف بقطاش على تعريب «وردة البحر» (الجزائر، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2002). وحقا نال بقطاش شهرة كمترجم انطبقت في مناسبات عدة على إنتاجه الروائي.

(9) «ثلاثية الموت/ خويا دحمان»، الجزائر، الفضاء الحر، 2007، ص. 13.

(10) نوارة لحرش، «ذلك الذي حكى البحر. حوار شامل في الأدب والفن والحياة»، الجزائر، الوطن اليوم، 2019.

فيما بين الدول المتشاطئة الراغبة في بسط سيطرتها عليه. رواية «نهواند»[11] الصادرة في 2017 خير مثال على ما نقول، حيث يستحيل البحر الأبيض معتركا بين المسيحية والإسلام[12]. وقال بخصوص هذه المسألة:

> «مطالعاتي المتعددة في تاريخ البحر الأبيض المتوسط بالعربية والفرنسية والإنكليزية تقول لي إن هذا البحر ما كان في يوم من الأيام بحر سلام وهناء، وإنما كان بحر صراع مستديم منذ الحروب البونيقية (المعروفة أيضا باسم الحرب الحنبعلية، ومن قبل الرومان باسم الحرب ضد حنبعل، هي حرب استمرت من سنة 218 ق م حتى سنة 201 ق م)، إلى أيامنا هذه. وليس أدل على ذلك من الزحف الاستعماري الذي ابتلينا به عام 1830. لقد اجتهدت من جانبي لكي أفتح ما يشبه الحوار الحضاري بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط على الرغم من جميع المفارقات في هذا الشأن، وعلى الرغم مما يقوله أولئك الذين يمارسون السياسة في أيامنا هذه. هناك صراع دائم بيننا وبينهم، شئنا ذلك أم أبيناه. ومع ذلك ليس هناك بد مما ليس منه بد، أي الحوار حتى وإن انتفت قواعده»[13].

وصار حيّ «باب الوادي» حيث أقام فترة من الزمن، بقلب العاصمة، منصة استثنائية يتابع من علٍ شرفاتها أهم أحداث البلاد التاريخية، مثل الانتفاضة الشعبية على الاستعمار الفرنسي المستبد، وهو فصل من فصول «الصراع الدائم» المشار إليه سابقا. إذ أنه يصور للقارئ في «طيور الظهيرة» و«البزاة» ويشكلان ثنائية يعدهما الناقد محمد بشرى خير مثال على «الفضاء السيرذاتي المشتبك والمتداخل والمتنوع الذي انفرد به مرزاق بقطاش»[14]، يصور الظروف القاسية والحرمان والبؤس الذي كان الشعب الجزائري يعاني منه في جميع أنحاء البلد بما فيها «باب الوادي» المشرف على الساحل، وهي شهادة على شرعية القتال الحامي الوطيس بين الثوار الجزائريين وقوات الاحتلال الفرنسي في منتصف الخمسينات[15]، ولذلك فإن باكورته هذه تسعى إلى «تصوير الايديولوجية الاستعمارية بكل أبعادها»، دون أن تتورع عن وصف وسائل الاضطهاد ومظاهر الاحتقار المعتمدة لدى المحتلين[16].ومما يلون هذا الموقف القوى من آثار الاستعمار تلوينا أدبيا مثيرا هو توليته أهمية كبيرة لشخصية مراد الطفل المنقّب دوما «عن تفسير لما يدور من حوله من أحداث في الحي» في ظل الوجود العسكرى الفرنسي وما يحس به من نفور وكره تجاهه[17].

وانصرف بقطاش في روايات لاحقة وتحديدا في ثلاثيته «براري الموت» إلى بعد آخر من أبعاد هذا العنف الاستعماري ألا وهو التهجم على النمط المعماري (الأندلسي العربي الإسلامي) في المدن الرئيسية كالعاصمة أو وهران، عن طريق إنشاء «المدن البديلة» أو الأحياء الأوروبية النمط في قلب المدن والأحياء المطلة على البحر، وهو جزء لا يتجزأ من «عنف ثقافة المركز»[18]. وفعلا يصادف من يزور مناطق ساحلية في الجزائر العاصمة ووهران وغيرهما أحياء بالكامل تشبه إلى حد ما المناطق السكنية الساحلية في جنوب

(11) نهواند، الجزائر، منشورات عدن، 2017.

(12) عبد القادر حميدة، «رواية ''نهاوند'' لمرزاق بقطاش: ما تبقى من الزمن الأندلسي»، 1 يناير 2018، *المجلة الثقافية الجزائرية*، https://thakafamag.com/?p=9743 .

(13) عبد القادر حميدة، المصدر ذاته.

(14) محمد بشري، «الأنا البقطاشية في ثنائية مرزاق بقطاش: طيور في الظهيرة والبزاة»، *مجلة المدونة*، المجلد 8، العدد 3، سبتمبر 2021، ص. 3211-3228.

(15) انظر واسيني الأعرج، «اتجاهات الرواية العربية في الجزائر: بحث في الأصول التاريخية والجمالية للرواية الجزائرية»، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص. 90.

(16) انظر نعيمة بوزيدي، «صورة الآخر في الرواية الجزائرية. رواية ''طيور في الظهيرة'' لمرزاق بقطاش أنموذجا»، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، المجلد 2، العدد 4، يناير 2014، ص. 125-133.

(17) راجع: شريط بدرة، «وعي الذات والنضج الثوري لدى الطفولة في رواية طيور في الظهيرة لمرزاق بقطاش»، مجلة لغة-كلام، العدد 2، 2016، ص. 36.

(18) انظر: علي محجوب، «عنف ثقافة الآخر في الرواية الجزائرية المعاصرة: قراءة في ثلاثية مرزاق بقطاش ''براري الموت''»، *جسور المعرفة*، المجلد 4، العدد 2، ص. 95-96.

فرنسا على سبيل المثال. وبدأت سياسة المحو المعماري في سبيل تغيير ملامح العمران الجزائري الأصيل بعيد الاحتلال الفرنسي في العام 1830، عن طريق القضاء على ما يعادل ربع الأحياء الشعبية الموجودة فيها، وتفاقمت الأوضاع نتيجة لقانون خاص أصدرته السلطات الاستعمارية في العام 1844 وأجاز لها مصادرة الأراضي المعمورة والخالية لبناء مجمعات سكنية جديدة لإيواء العسكريين والموظفين الوافدين من فرنسا[19].

1.2 الراوي المولع باللغة العربية

إن كان ثمة شيء ينازع الكاتب مرزاق بقطاش مدى حبه للبحر فهو عشقه اللغة العربية التي انتصر لها دائما، لدرجة أن اسمه ظل مرتبطا بشكل أو آخر بقضية العربية في الجزائر. واستمسك بلغة الضاد في رواياته وقصصه ومقالاته الصحافية وكذا في مقابلاته، تارة بالدعم الصريح لها وطورا باستهجان محاولات البعض المساس بها والإساءة إليها، كما هو الحال مع الاستعمار الفرنسي وجهوده المضنية الرامية إلى «القضاء على التراث الثقافي والحضاري» للشعب الجزائري[20]. كما يتبين لنا في ما كتبه وتفوه به إيمانه بوجود رابط وثيق بين اللغة العربية والإسلام، وهو إيمان يشاركه إياه الكثير من الكتاب العرب مغاربة كانوا أو مشارقة ممن كتبوا ضد مناورات الاستعمار الأوروبي التفريقية. أي، بعبارة أخرى، أن بقطاش كان يرى في مثل هذه العلاقة العضوية بين المكونين الأساسيين للشعب الجزائري آلية مناسبة للتصدي للغزو الثقافي الاستعماري. وهو ما تفهمه الفرنسيون هم الآخرون حيث دأبوا على عرقلة انتشار العربية «فالتعريب بالنسبة لهم كان يعني مزيدا من الأسلمة» فسعوا إلى اتخاذ أي تدبير يعاونهم في الحيلولة دون توسع رقعة الوعي الوطني على نطاق المغرب العربي[21].

وعلى خلاف شركاء له في حرفة الكتابة من أمثال أمين الزاوي الذي بدأ يحبر بالعربية ثم انتقل إلى الفرنسية، أو رشيد بوجدرة ومسيرته العكسية تماما حيث بلغ الشهرة بالفرنسية قبل أن يتحوّل إلى العربية؛ فإن بقطاش شرع في الكتابة عبر بوابة اللغة العربية فتمسك بها طوال مسيرته الروائية. ومما يبرهن على حسه المرهف وشعوره بالمسؤولية الاجتماعية والثقافية أنه ربأ بنفسه عن التمرغ بالجدال اللغوي المشحون. وكان بقطاش قد ألف بعض المؤلفات المختلفة الأنواع والأشكال بالفرنسية وحتى بالإنكليزية، ممتنعا عن السقوط في فخاخ العصاب والانفصام والمماحكات المؤدلجة التي سقط فيها قسم من المثقفين الجزائريين. ولما كانت المسألة بينة بالنسبة له فإنه كان متشبثا برؤية ثاقبة منذ وقت مبكر جدا:

> «عليّ القول أنّني أحبّ كلّ اللّغات التّي أتقنها، اللّغة البربرية، لغتي الأمّ، واللّغة العربية الكلاسيكية، والفرنسية والإنجليزية. أنا مولع باللّغة العربية في المقام الأوّل، لأنّها هي أساسًا كلّ ما يربطني بالثّقافة الإسلامية العظيمة والدّين والأدب الكلاسيكي. هذا يسمح لي القول بأنّ الكلمة في حدّ ذاتها تشكّل المضمون نفسه، إنّها الحالة النّفسية للحيّز الجغرافي الذّي طورته على عتبة بابه. تكفيني كلمة واحدة، إيقاع واحد منها لأنشئ قصيدة نثرية أو قصّة أو رواية»[22].

---

(19) انظر مقالا في هذا الموضوع في: François Dumasy , « La grande spoliation d'Alger, 1830-1834 : codifications et énonciations d'un bouleversement urbain », Jelidi, Charlote, *Villes maghrébines en situations colonials*, Karthala, París, 2014, pp. 39 à 58.

(20) راجع: هيبة الجوزي، «دور اللغة في تشكيل شخصية الفرد»، *مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية*، منشورات جامعة سعد دحلب البليدة، العدد 52، المجلد الثالث، 2010 ، ص191.

(21) مجموعة مؤلفين، «المسألة اللغوية في الوطن العربي. إشكاليات الترجمة والتعليم والمصطلح»، المركز العربي للأبحاث والدراسات العربية، بيروت، 2011 ص. 57

(22) انظر *القدس العربي*، 2 يناير 2021. وكان قد صرح بأفكار مماثلة في مقابلة أجراها معه منذ سنوات الموقع الالكتروني «إفريقية كوم»، انظر: Nassira Bellamine « Merzac Bagtache : L'Algérie se cherche encore », Le NouveAfrik-com, 4 mai 2014, https://www.afrik.com/merzac-bagtache-l-algerie-se-cherche-encore

وإن كان بوجدرة قد عاد إلى العربية بدافع الحنين إليها وبعد الإحساس بأنه ظلمها لتفضيله الفرنسية، مما سبب له «كوابيس أراني فيها فقدت النطق بالعربية أمام جمع حاشد»[23] كما صرّح الرجل في يوم من الأيام، فإنّ علاقة بقطاش الشفافة بمكوناته الثقافية والاجتماعية أبقته بعيدا عن مثل هذه المحاور الانفصامية. وللمفارقة فإن بقطاش الأمازيغي المنشأ كان يُنظر إليه في الثمانينات من القرن الماضي على أنه من دعاة القومية البربرية. وكانت السلطات قد منعته من السفر لمدة من الزمن فلا تسوّل له نفسه تشويه سمعة البلاد[24].

2. هل نال نصيبه المستحق من الاعتبار والتقدير؟

قد لا نخالف الحقيقة إن قلنا إنّ بقطاش لم ينل ما يستحقه من الاعتبار والتقدير في فضاء الرواية الجزائرية الحديثة، وكذلك على صعيد الأدب العربي بشكل عام. فعلى الرغم من إقرار معظم النقاد بإسهاماته الأسلوبية الثمينة وبراعته اللغوية التعبيرية، إلا أن اسمه لم يحظ في أي من المغرب أو المشرق العربيين بنصيبه المستحق من الشهرة. إن القارئ العربي عموما لا يعرف من أسماء الرواية الجزائرية الراهنة إلا واسيني الأعرج و، أكثر منه، أحلام مستغانمي، وربما هو يلمّ بنخبة من أسماء رعيل الكتّاب الجزائريين الجدد الفائزين بجوائز أدبية عربية وعالمية، وهم روائيون أفادوا الأدب الجزائري أيما إفادة[25]. ولكن جل الأدباء الجزائريين لا يزالون خارج نطاق القارئ العربي[26]. تلكم هي حالة بقطاش وقصته مع القراء العرب، أما أوروبيا فلم يلتفت إليه سوى المختصين بالأدب الجزائري وكمّ يسير من القراء الناطقين بالفرنسية، بصفتها اللغة الأوروبية الوحيدة التي نُقل إليها عدد قليل من مؤلفاته[27]، على خلاف روايات رشيد بوجدرة التي ترجمت نسبة كبيرة منها إلى الفرنسية، بعد «توبته» وتخليه عن الكتابة المباشرة بالفرنسية. كما يحق لنا وصف إنتاج مؤلفنا بالغزير لا يعادله في الكم والنوع إلا نزر يسير من الكتاب الجزائريين، وهي أعمال تزخر بعوامل التنوع الثيمي والأسلوبي. في ما يتعلق ببقطاش، فقط أعمال قليلة تحصى بأصابع اليد الواحدة طُبعت، لا سيما المتأخرة منها، في دور نشر عربية (لبنانية على وجه التحديد)، ويمكن إعداد مدى تلقي القراء العرب لتلك الأعمال —نقصد أعمال بقطاش– بالمقبول[28]. وعلى الصعيد العربي أوردت مجلة «العربي» الكويتية «الموقرة» ذكرياته عن مسقط رأسه بالجزائر ضمن استكتاب («ركن الذاكرة») جمعه وأشهر الكُتّاب والأدباء والمفكرين العرب، فروى في

---

(23) انظر محمد السّاري، «هاجس التمرد و الحداثة عند رشيد بو جدرة»، مجلة الاختلاف، الجزائر، العدد1 ,يونيو 2002 ، ص 31

(24) انظر: Fayçal Métaoui « Merzak Bagtache, une littérature aux odeurs de la mer et de la pluie », 24hdz, 04/01/2021, https://www.24hdz.com/merzak-bagtache-litterature.

(25) لنذكر على سبيل الإشارة لا غير إسماعيل يبرير، الحائز على جائزة الطيب صالح للإبداع الروائي عن روايته «وصية المعتوه: كتاب الموتى ضد الأحياء» سنة 2014 و عبد الوهاب عيساوي صاحب «الديوان الإسبرطي» والفائز بجائزة بوكر العربية سنة 2020.

(26) يخلص الأديب إبراهيم سعدي إلى القول بأنه «ما يصل من النص الروائي الجزائري إلى القارئ العربي عموما هو: فقط جزء ضيق من المتن الروائي الجزائري، ذلك المكتوب باللغة العربية، ولهذا فإن الأدب الجزائري يصل ناقصا إلى القارئ العربي»، لاسيما وأن الجزء الآخر مكتوب بالفرنسية وهي تجربة روائية «أكثر نضجا» في نظره («إبراهيم سعدي: الرواية الجزائرية لا تزال مجهولة عربيا»، جريدة «العرب»، 201/12/01)،.

(27) الجدير بالذكر والمؤسف في آن واحد أن لا يكون أي من أعماله قد نقل إلى اللغة الإسبانية على الرغم من تعاطيه مواضيع وقضايا ترتبط ارتباطا لصيقا بإسبانيا وفي مقدمتها تاريخ الأندلس وما تبقى منه في إسبانيا الراهنة، وهي موضوعة عزيزة على نخبة من الكتاب الجزائيين بحكم الروابط التاريخية والقرب الجغرافي. وليس من المصادفة أن يشير بقطاش في أواخر «دم الغزال» وهو بصدد الحديث عن نجاته من الموت بأعجوبة إلى أنه يغادر «أندلسا» ليدخل «أرضا أندلسية جديدة» (انظر «دم الغزال»، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2011، ص. 152)

(28) انظر مقال واسيني الأعرج «البحار النبيل» السابق الذكر. وأكدت رنا إدريس مديرة دار نشر «الآداب» المعروفة في إحدى المقابلات أن «ما زالت أحلام مستغانمي تحقق أعلى مبيعاتنا»، ثم عددت كتابا جزائريين آخرين نشرت الدار أعمالهم، «ربيعة جلطي، واسيني الأعرج، مرزاق بقطاش، الأخير لديه رواية جديدة نعول عليها لتلقى رواجا كبيرا، ونحن دائما نبحث عن المواهب الجزائرية من الشباب... لما لا، لنتعامل معهم». انظر ***الجزائر نيوز***، 24 نوفمبر 2011، متوفر في https://www.djazairess.com/djazairnews/28991.

ذلك الركن عن طفولته وشبابه في مدينته الجزائر، بيد أن حضوره وغيره من الروائيين الجزائريين يكاد يمر مرور الكرام في الأوساط الأدبية والصحافة المختصة المشرقية[29].

وله إسهامات مرموقة في مجال النقد الأدبي والكتابة الصحافية حيث كان ينشر المقالات والآراء في الصحف الجزائرية. كما تم تكريمه بجوائز أدبية وثقافية شتى، على رأسها جائزة آسيا جبار في طبعتها الثالثة، عن روايته «المطر يكتب سيرته»[30]، وتعدّ هذه الجائزة من أهم الجوائز الممنوحة في البلاد وهي تُمنح لأحسن عمل روائي في اللغات العربية والأمازيغية والفرنسية، وسبق أن ترأّسَ لجنة التحكيم في طبعتها الأولى.. وسُلم أيضا جائزة مؤسسة «الكلمة» لذوده عن اللغة العربية، وذلك في العام 2013. ونال قبلها جوائز أخرى، بالإضافة إلى عضويته في هيئات حكومية ووزارية عدة أهمُّها مجلس المستشارين الخاص بالرئيس مصطفى بوضياف وهي عضوية لفتت انتباه الأوساط المتطرفة التي سجّلت اسمه في «قائمة الموت»، ممهدة الطريق أمام محاولة الاغتيال في 1993. ولا يماري اثنان في أحقيته في الانضمام إلى لائحة أبرز الروائيين الجزائريين خلال الثلاثين سنة الماضية، مع الوطار وبن هدوقة ومفتي وعبد القادر وياسمينا صالح وخلاص والأعرج والزاوي والمستغانمي[31]، فقد وظف تجربته الأدبية لمواكبة أحداث بلاده الرئيسية منذ حرب التحرير وقبلها، حيث تتضح هذه النزعة من روايته الأولى «طيور في الظهيرة» وثانيته «البزاه» (1983)، وهما تنكبّان على فترة محددة جدا هي الممتدة من 1956 إلى 1957 ومحاولته لفت الانتباه إلى أن المدن الرئيسية شهدت هي الأخرى نوعا من الحراك الثوري ضد النير الفرنسي وليس الأرياف وحدها[32].

بمناسبة رحيله توالت شهادات التقريظ فلم تخلُ الساحة ممن وصف الفقيد بأنه «من أهم كتاب القصة والرواية الجزائريين المعاصرين ومن أرقى المترجمين إلى العربية»[33]، واصفا إياه بالإنسان والكاتب «النزيه والشريف والأبي». وعبر من جهته الروائي واسيني الأعرج عن حزنه العميق لرحيل بقطاش قائلا إنه كان كاتبا «كبيرا» ومذكرا في نفس الوقت بالأوضاع الصعبة التي عاشها في فترة الإرهاب في التسعينيات. وأكد الكاتب والمترجم بوداود عمير أنه «من كبار الكتاب الجزائريين وأكثرهم نشاطا وتنوعا في التأليف والترجمة» مذكرا بالعديد من إبداعاته التي كان آخرها رواية «مدينة تجلس على طرف البحر» (2020). وتعاقبت الأوصاف التي تسلط الضوء على ثقافته الواسعة وريادته من حيث اختيار الثيمات والأساليب التعبيرية وإسهامات أخرى[34].

ولكنه وإن كان «أحد أقطاب الرواية والترجمة والقصة والثقافة في تاريخ الجزائر المعاصرة» تغمده التهميش والنكران[35] والتناسي ومرادفاته هي بالتحديد من الألفاظ الواردة باستمرار بالشهادات التأبينية بمناسبة رحيل بقطاش، علما أن هذه البلاد عودت نفسها على عدم الاعتراف بكتابها، كما قال واسيني

(29) الكاتب رشيد بوجدرة، المعروف عنه تصريحاته المثيرة للجدل، يرجع تجاهل القارئ المشرقي للأدب الجزائري وتحديدا لرواياته «التي بيعت منها ملايين النسخ في فرنسا» إلى الرقابة المتسلطة في الشرق، خصوصا في مصر وحتى في لبنان، وأن القارئ المغاربي «أكثر تقدما من المشرقي» بما يخص تلقي المواضيع الحساسة كالجنس والدين وهي مواضيع يتطرق إليها الكتاب الجزائريون بحرية أكبر من نظرائهم المشارقة. انظر المقابلة التي أجرتها معه قناة «الشروق» التونسية في العام 2021، متوفرة في: https://www.youtube.com/watch?v=k0ZVlC-wm8M ، تاريخ المراجعة: 16 نوفمبر 2022.

(30) المطر يكتب سيرته، الجزائر، منشورات أناب، 2017.

(31) انظر: Mohamed Daoud ، المصدر السابق، 8.

(32) انظر حليمة بو لحية، «تجلي التاريخ في الرواية الجزائرية. ''طيور في الظهيرة'' و''البزاة'' لمرزاق بقطاش أنموذجا»، مجلة *المخبر*، جامعة بسكرة، 2001، ص. 130.

(33) الحبيب السائح، «كتاب روائيون ينعون الروائي الراحل مرزاق بقطاش»، ***جزائرس***، https://www.djazairess.com/aps/499228، 2021.

(34) انظر حسان مرابط، «مرزاق بقطاش.. نورس ''المحروسة'' الجزائري المولَع بلغة الضّاد»،*منصة الاستقلال الثقافي*، 10 يناير 2021 . https://dipc.ps/page-2310.html

(35) انظر رأي الدكتور السعيد بوطاجينور ضمن الاستطلاع الذي أجرته الباحثة نوارة لحرش لخيرة من المثقفين الجزائريين، «في وداع الكاتب الناسك مرزاق بقطاش»، جريدة *النصر*، 5 يناير 2021.

الأعرج، وهي عاهة النسيان التي شملت رواد الرواية الوطنية كالطاهر وطار وعبد الحميد بن هدوقة وعمار بلحسن وغيرهم الكثيرين[36].

1.2 الابتعاد عن الأضواء والإبداع الروائي

وإذا سلمنا بهوان الذاكرة في الجزائر وتخليها السريع عن عظماء الأدب، فلا بد أن نضيف إليها عاملا يتعلق بطباع بقطاش المتواضعة وعريكته الأبية على جنون العظمة، وهو المثقف الذي فضل العيش في الظل، بعيداً عن الأضواء والمقابلات والطلعات التلفزيونية المثيرة المأثورة عند قسم من المثقفين، أما هو فعلى خلاف ذلك كان قليل الظهور في المناسبات وفضّل التفرغ للقراءة والكتابة.

ويجب كذلك الأخذ بالحسبان ما رأى فيه مجموعة من النقاد والباحثين ممن رموه بسهام الانتقاد والتقليل من قيمته الروائية، إذ أنهم وصموه أكثر من مرة بالرتابة الثيمية والأسلوب التقليدي المستند إلى أنماط سردية حبكية بعيدة عن المفهوم العصري للتخييل والتجديد وإخفاقه في تشكيل أسلوب قصصي متين خاص به. بيد أنه رد على هذه الانتقادات في مقطع من مقاطع رواية «دم الغزال»: («هل يستطيع أحد أن يزعم أنني لا أكتب رواية»؟!)[37]. كان، على كل حال، يصرح بعدم ارتياحه للنقد الأدبي، «خاصة ذلك الّذي يُكتب عندنا، لأنّه ما زال في معظمه شرحا على الشرح، وليس إبداعا على غرار ما كان عليه في العهود الزواهر»[38]. ومهما يكن من أمر فإن قراءة دقيقة لقسم من إنتاجه تشرف بنا على نزعة تجديدية إبداعية لا يجوز التنكر لها. خذوا، على سبيل المثال، روايته «خويا دحمان» التي يسهل علينا الوقوف على«أساليب جديدة كسرت قوالب الرواية التقليدية فالكاتب خرج عن النظام المألوف للقارئ بإدخاله في متاهات»[39].

وربما عاب عليه البعض أن تتكثف كتابته في الحديث عن عناصر ذات صلة صريحة بسيرته الذاتية لدرجة أن سردياته أشبه ما تكون بسلسلة من الأحداث غير المترابطة بحبكة جامعة، وخُلو هذه الحبكة من الخيال وعوامل الإثارة والتنميق الروائي. بيد أنه لم ير غضاضة في هذا الموضوع، نقصد الحديث عن نفسه وتجاربه. وبرر موقفه بالقول إنه يفضل الكتابة عن مدينة الجزائر والبحر لأنه يعرفهما ويعيشهما بينما كثير من الكتاب القادمين من القرى والمداشر أحجموا عن الكتابة عن ذاتهم بل«استعاروا مدنًا غريبة عنهم»، كأني هذا الروائي أو ذاك «يخجل من وصف والدته وهي تفتل الكسكسي في قرية من القرى، أو من والده وهو يعود من الحقل»[40].

مما يعكس أجواء الجدال التي خيمت باستمرار على عطائه الأدبي فإن روايات بقطاش، خصوصا أعماله الأولى، أثارت شكوكا لدى النقاد بشأن طبيعتها، حيث أكد البعض أنها «متزعزعة» تجنيسيا بل وتبقى خارج إطار الأجناس الروائية المتفق عليها، في حين اختلف الدارسون في تحديد جنسها، هل هي رواية بكل معنى الكلمة أو مذكرات حوّلت إلى عمل روائي. ومن وَصَفَ أعماله بضرب من الترجمة الروائية أكد أنها تركز تركيزا على لحظات مختارة من سيرته الشخصية، ووقائع مجتزأة من محيطه، ومن بيئته التي أمضى فيها

(36) انظر نعي أمين الزاوي في استطلاع نوارة لحرش السابق الذكر حيث يتأسف على ظاهرة التغني بالكتّاب الكبار حين يرحلون ثم إعادتهم إلى التهميش عندما تنتهي المهرجانات التكريمية والخطابات الرسمية.

(37) ***دم الغزال***، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2011، ص 112.

(38) انظر الحوار المسهب الذي أجرته معه صحيفة *النصر* («حوار شامل مع الكاتب مرزاق بقطاش»)، المتوفر في https://www.djazairess.com/annasr/198213 ، 16 أغسطس 2018.

(39) انظر سفيان لشهب، «حوارية اللغة في خويا دحمان لمرزاق بقطاش»، 2019 مجلة ***المخبر***، المجلد 08، العدد 1، ص. 212

(40) انظر «نوارة لحرش تسأل "ذلك الذي حكى البحر".. مرزاق بقطاش يلفظ سيرته الذاتية»، الخير شوار، ***جزائر ألترا***، 28 اكتوبر 2019، https://ultraalgeria.ultrasawt.com/نوّارة-لحرش-تسأل-ذلك-الذي-حكى-البحر-مرزاق-بقطاش-يلفظ-سيرته-الذاتية/الخير-شوار/ثقافة-وفنون .

طفولته، والتي تطفو تفاصيلها إلى السطح كلما عادت ذاكرته إليها[41]. إن المتخيل السردي في روايات بقطاش يتكئ على التجربة الشخصية، أو الواقع التاريخي المحكوم بالممارسة وجاذبية التاريخ، ولذا فيحق لنا أن ننعته «بالملتزم بالواقع»[42]. ومن الناحية التشكيلية وهيكلة رواياته، مما لا مراء فيه أن مرزاق بقطاش كان أحد التجريبيين الأوائل في ميدان التناص وتطوير تقنيات الكتابة السردية داخل النص الروائي، في مسعى منه لرسم صورة الواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي لوطن ومجتمع يعلم بتفاصيلهما ويصبو إلى الإسهام في النهوض بهما بواسطة كتابة لا تتهرب من الالتزام المسؤول.

2.2 موت المجتمع وموت الفرد في أعمال بقطاش: أصداء العشرية السوداء

في كتاب حديث، يخلص الناقد الفلسطيني المعروف فيصل دراج إلى أن نجيب محفوظ كان ربما موضوعه الرئيسي هو الموت، وذلك نظرا لكثرة الوفيات والأحداث المأساوية الواردة في رواياته وقصصه، إسوة بظهوره المستدام في الكثير من حوارات شخصياتها ومواقفها، وكذلك الحبكية «الحتمية» لمسيرتهم الوجودية[43]. ويمكن أن نقول أيضا إن الموت يحتل مكانة بارزة في إنتاج بقطاش لأسباب فردية وجماعية بديهية. فلزامٌ على أي كاتب جزائري يعشق التاريخ والاطلاع على مستجداته أن يتطرق إلى وقائع البلاد الرئيسية وإن كانت مليئة بالألم واليأس. إن العشرية السوداء في التسعينات لها أهمية خاصة في حياة مؤلفنا لأنها المرحلة المصيرية التي تعرض فيها لمحاولة اغتيال جعلته طريح الفراش لمدة طويلة، ثم أدت إلى فقدانه البصر مع مرور السنوات. عكف بقطاش على تصوير تلك المرحلة ولكن على طريقته الخاصة، ولعل ثلاثيته «براري الموت» وتحديدا إحدى الروايات المكونة لها، «دم الغزال»، وسيأتي قريبا التفصيل فيها، خير ما يمثل مقاربته لذلك العقد المصطلي بنيران الفتنة. وظلت الأجواء القاتمة التي خيمت على بلاده طوال تلك العشرية مهيمنة على مجريات روايات كثيرة له. فترك لنا، هذه المرة على أبواب الثورات العربية التي اندلعت ابتداء من العام 2011، مشهدا مقلقا يعود بنا إلى أحد أعتم مراحل الجزائر المعاصرة، وذلك في رواية نشرها في لبنان وتحمل عنوان «رقصة في الهواء الطلق»[44].يحدّثنا فيها عن وطن لم يخرج من نفقه المظلم بل استبدّت به قبضة النخبة العسكرية الاستخباراتية. أي، مشهد يضعنا رأسا أمام مرآة تعكس فظائع تلك الفترة العصيبة وكأن شيئا لم يتغير تغيرا جوهريا في خبايا الدولة العميقة الجزائرية المخضعة لسلطة العسكريين والمصالح المشبوهة كما كان الأمر عليه في التسعينات.

ولقد أفرز الفن الروائي الجزائري الحديث جنسا أدبيا ذا قسمات مختصة يعنى بأحداث الفترة المأسوية، في نتاج سماه البعض «أدب المحنة» والبعض الآخر «أدب الاسترجاع». وتحتوى القائمة على عينات روائية ذات قيمة عالية لم تكد تنال ما تستأهله من النجاح على نطاق العالم العربي كما أنها لم تشهد النور باللغات الأوروبية الرئيسية إلا نادرا. ومنها على سبيل الذكر وليس الحصر «الورم» (2004) و«القلاع المتآكلة» (2013) لمحمد ساري و«متاهات ليل الفتنة» (2003) لاحميدة عياشي و «بخور السراب» (2007) و«المراسيم و الجنائز» (1998) لبشير مفتي و«الشمعة والدهاليز» (1995) للطاهر وطار و «سيدة المقام»

(41) انظر مخزرية عوادي، «الطفل في الرواية الجزائرية»، متوفر في http://193.194.83.152:8080/xmlui/handle/20.500.12387/319 "روايات مرزاق بقطاش أنموذجا" أطروحة، جامعة الجزائر، 2016، متوفرة في http://www.ddeposit.univ-alger2.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12387/319/%D8%B9%D9%88%D8%A7%D8%AF%D9%8A%20%D9%85%D8%AD%D8%B1%D8%B2%D9%8A%D8%A9.pdf?sequence=1&isAllowed=y، ص. 333-336.

(42) انظر أحلام بن الشيخ، «الواقعية ومبررات الالتزام في روايات مرزاق بقطاش»، الجزائر، النور للنشر، 2018.

(43) نقصد «الشر والوجود. فلسفة نجيب محفوظ الوجودية» الصادر عن الدار المصرية اللبنانية، بيروت، 2022. ويهمنا التلميح إلى أن محفوظ تعرض لمحاولة اغتيال أخرى بعد بقطاش بسنة واحدة، أيضا على أيدي إسلاميين متطرفين، مما أدى إلى إصابة دائمة في يده اليمنى منعته من مزاولة الكتابة بشكل طبيعي.

(44) ***رقصة في الهواء الطلق***، بيروت، دار الآداب، 2010.

(1997) لواسيني الأعرج و«فتاوي زمن الموت» (1999) لإبراهيم سعدي وقبلها «ذاكرة الجسد» (1993) لأحلام مستغانمي. ولوضعية المثقف الجزائري في غمار تلك الأحداث الدامية ذكر بالتفصيل ضمن نسبة معتبرة من هذه الروايات. كما نجد على منوال مماثل «وطن من زجاج»(2006) لياسمينة صالح ولعلها من الروايات الأكثر تركيزا على مراجعة محنة الصحافيين المستهدفين من الإرهابيين والسلطة في آن واحد، علما بأن عددا لا بأس من الروائيين كانوا يوازنون بين العمل الصحافي وكتابة الرواية أو القصة، شأنهم شأن بقطاش نفسه الذي بدأ صحافيا ثم تفرغ للكتابة الأدبية. حقا، كانت تلك العشرية حنظلية بالنسبة لمعظم الروائيين الجزائريين، فمن لم يسقط بالطلقة الغدارة والمجهولة المصدر في الغالب، فرض عليه أن يشد الرحال أو يلتزم الصمت أو يُحاط بالحراسة المشددة، حتى آل الأمر بهم إلى أن يعيش جميعهم في هول الخوف والرعب لا يجدون عنه محيدا. وسواء أكان الأمر مرتبطا بأيام الاستعمار الفرنسي الخطيرة أو مآسي العشرية السوداء فإن البحر لا يني يشكل في نظر مرزاق الأمل الوحيد المتبقي لنا في سبيل التملص من البؤس[45].

جابه مرزاق بقطاش بصدق وحصافة مغزى العنف الذي أعقب انتفاضة أكتوبر 1988، حيث تمرد المجتمع الجزائري على حكم العسكريين والجبهة الوطنية المهترئة، في مسعى منه لإدراك أسبابه ومآلاته. ويتبين من خلال مؤلفاته الأخيرة أنّ أبناء البلد لم يأخذوا العبر مما انزلقت إليه الأمور من فوضى وتشوش، ولذلك تكررت الأخطاء في حركات شعبية جاءت في أعقابها كالحراك الشعبي كما نشاهده اليوم وكان في ذروته في السنوات الأخيرة من حياة بقطاش. فكان الروائي قد وصف انتفاضة 5 أكتوبر 1988 بالثورة الجديدة إلا أنه أرجع أسباب فشلها إلى «الفتيان الذين لم يعرفوا كيف يحركون الأمور»، وذلك بسبب افتقارهم إلى قيادة صحيحة توجههم. ويتساءل كاتبنا عن تمادي «الأخوة الفاوقانيين» (تلميحا إلى المسؤولين الحزبيين والعسكريين المسيطرين على مقاليد السلطة في البلاد والمجهولي الهوية في حالات محددة) في عدم إدراكهم حقيقة بروز جيل جديد. كما لم يدركوا أيضا «أنهم لم يتمكنوا من نقل الروح الوطنية إلى هذا الجيل الجديد»[46].

غدت حرفة الكتابة أثناء تلك الفترة المضطربة خيارا صعبا، لأن الأدب كان أشبه ما يكون بـ«الإصرار على الوجود والحياة بعد أن تم إدخال الثقافة في دوامة من الفوضى»[47]، وقتامة المناخ العام الملون بالعنف والاقتتال أفسحت بقسوتها المجالَ لوعي أدبي جديد. ولما كانت هذه النصوص الروائية تعكس معاناة المثقف في جزائر التسعينيات فلا غرو أن يكون الأسلوب ضيقا ومضيقا وعاكسا للأجواء المضطربة. وتعاطى بقطاش، مثله مثل روائيين كثيرين، حكايات المثقفين المكرهين على الخروج من البلاد في عمله «المطر يكتب سيرته» (2007) حيث يصف في الرواية قرية نائية يلجأ إليها بعض المثقفين الهاربين من «قوائم الموت» وموجات الاغتيالات الإرهابية، في واقعة تذكرنا بشهادات روائيين جزائريين آخرين أجبروا على الاختباء والتواري عن الأنظار حتى يتمكنوا من البقاء على قيد الحياة، مثلما جرى للكاتب رشيد بوجدرة الذي استقر به الحال في قرية تيميمون النائية[48].

---

(45) واسيني الأعرج يقترح عليه الكتابة عن البحر – في محاولة باءت بالفشل أو هكذا يبدو للقارئ– بهدف إبعاد صديقه عن موضوعة العشرية السوداء المتسلطة على رواياته: «ألا تفكر في كتابة شيء عن هذه التجربة المرة: كيف يعيش الإنسان هارباً في وطنه؟ قلت لك أكتب رواية موضوعها صعب قليلاً، عن عقيد أصابته مأساة التقاعد الإجباري المبكر بسبب صراعات عسكرية داخلية، وكان كل حلمه أن يصبح جنرالاً؟ يعيش مثلنا، معزولاً على حافة البحر. ضحكتَ وقلتَ: هذه واعرة يا صاحبي» (انظر واسيني الأعرج، «مرزاق بقطاش: حكاية البحار النبيل»، المصدر السابق الذكر).

(46) انظر: جمال غلاب، «قراءة نقدية في رواية خويا دحمان»، ***مجلة ديوان العرب الالكترونية***، 23 فبراير 2008، https://www.diwanalarab.com/قراءة-نقدية-في-12754 .

(47) لونيس بن علي، تفاحة البربري، قراءات نقدية مفتوحة، فيسرا للنشر، 2001 ،ص 214

(48) وسرد بوجدرة تجربته في روايته «تيميمون» الصادرة في 2002 عن منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر

3.2 السخرية الآخروية السوداء: كمن يشهد موته في «دم الغزال»[49]

تكوّن رواية «دم الغزال»، إسوة بـ«بخويا دحمان» و«يحدث ما لا يحدث» ثلاثيته («براري الموت») التي تندرج أحداثها ضمن فترات تاريخية مختلفة تمتدّ من حقبة الاستعمار إلى العشرية السوداء. وتنطلق وقائعها في الغالب من تجارب شخصية يعرضها الكاتب بطريقته المعهودة المبنية على الحوار الداخلي ومخاطبة الذات وتواتر الذكريات وتنوع صيغ المخاطبة. إن الموت هو البطل الرئيسي في «دم الغزال» ولكن بطولة الموت هذه لا تركن، على خلاف ما نألفه في أعمال كتّاب آخرين تطرقوا للموضوع بشكل أو آخر، إلى النبرة الدرامتيكية والتساؤل ومخاطبة الغائب وإنما إلى تجربة المؤلف نفسه. فالقارئ يستنشق منذ السطر الأول رائحة الفاجعة الوشيكة الحدوث حين يحدثنا أديبنا عن مقتل الرئيس محمّد بوضياف «المغدور به» ثم تزداد المأساة خطورة عندما يحكي لنا عن اعتداءات وتصفيات طالت مثقفين آخرين هم من الأصدقاء أو المعارف، إلى أن يتعرض هو بالذات إلى محاولة الاغتيال في شهر يوليو من العام 1993. وكان بقطاش قد انضمّ إلى المجلس الوطني الإستشاري الإنتقالي، وهي هيئة حكومية تابعة لرئاسة الجمهورية تتألف من ستين عضوا أهدرت دماؤهم جميعًا بحكم الفتاوى الصادرة عن المجموعات المتطرفة. ولا غلو في القول إن «دم الغزال» من معالم الرواية الجزائرية الحديثة مع قصرها وخروجها عن قواعد الفن الروائي المتفق عليها، لما تمتاز بها من إسهامات أسلوبية وإبداع في ملامسة الموضوع (الموت) وتجلياته النفسية والذهنية والأخلاقية. ويؤدي هنا العنوان دوره في تعميق الطبيعة الرمزية للرواية باعتبارها «شفرة أدبية تشتغل على المسكوت عنه فهو عنوان رمزي يكسر المدلول المعجمي»[50].

إلا أنّ «دم الغزال» ليست رواية تحلّل وتفلسف –فقط– الوجود والفناء وتجربة فردية استثنائية مع الموت وإنما هي إسقاط على الراهن السياسي الجزائري وألاعيب الطبقة العسكرية والأمنية المهيمنة على مجريات الأمور ومقاليدها («العسكر هم آفة البلاد في المقام الأول»)[51]. بطريقته اللاذعة والتهكمية في آن واحد، ينتقل بنا بقطاش من رئيس لرئيس ومن حقبة عسكرية إلى أخرى منتقدا سطوة نخبة «الفوقانيين» على السلطة ودأبهم على العيث في الأرض فسادا، وهو ما يؤشر مرة أخرى على أن كاتبنا لا يهدر فرصة سانحة واحدة للحديث عن تاريخ بلاده القديم منه والمعاصر كلما أراد الحديث عن نفسه أو التأمل في قضية عصية على التنظير كما هو الموت. ويتوثق عنده ارتباط الجانب الرمزي بالواقع السياسي من خلال اللجوء إلى تقنيات سردية معينة كالتكرار leitmotif (وهي إعادة لفظية يستخدمها بقطاش في العموم للترميز إلى أن الرذائل السياسية تعيد نفسها باستمرار) والاستناد إلى عبارات وأوصاف ومصطلحات من قبيل «غير القادرين على التفاهم» والساعين باستمرار إلى «الصراع على الكرسي» و«تتغير الحكومات ولا يتغير الجالسون على الكراسي»[52] و«الدولة تكذب، الدولة تلفّق، الدولة انكشارية»[53]، والمراد هنا تشخيص حالة مرضية لها ميكانيكية ورتابة تكاد تحولها إلى أزمة سياسية مزمنة. أو التسليم بأن آلية النظام السياسي في الجزائر تتميز بأقدار حتمية لا تختلف نوعيا عن أحكام الموت نفسه.

وكذلك تتداخل في الرواية الأجناس الأدبية والأساليب التعبيرية، من المونولوج إلى التناص وتفكيك نظام الرواية الكلاسيكية (البداية ثم العقدة وبعدهما النهاية) فالالتفاف على مفهوم الحبكة والتسلسل الدلالي.

---

(49) نستعير هنا العبارة «كمن يشهد موته» من عنوان رواية الكاتب السوري محمد ديبو ويتحدث فيها عن ردود فعله على معرفته بمقتل مواطن يحمل اسمه ولقبه، أثناء الانتفاضة الشعبية في منطقة دومة في العام 2011، ويعمد ديبو مثلما فعل بقطاش قبله بعشر سنوات تقريبا إلى التأمل في الموت وفلسفة الحياة، استنادا إلى أحاسيسهما وذكرياتهما الشخصية (محمد ديبو، ***كمن يشهد موته***، دمشق، بيت المواطن للنشر والتوزيع، 2014).

(50) فريد حلمي، «سيميائية النص الموازي في رواية دم الغزال. العنوان أنموذجا»، ***مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية***، المجلد 30، العدد 3، 2020، ص 324.

(51) ***دم الغزال***، الجزائر، دار القصبة للنشر، ط. 2، 2011، ص. 107.

(52) ***يحدث ما لا يحدث***، المصدر السابق، ص.374.

(53) المصدر نفسه، ص. 362.

ولما كان هذا العمل بالتحديد محكوما بخطورة التجربة المعيشة فإنها تبرر أن يضرب المؤلف «بهذه المعايير عرض الحائط» لأن الرواية ليست تنظيرا بقدر ما هي «تجربة حياتية عميقة»[54]. ويذكرنا موقفه من النظام الروائي وتنقيبه المضني عن وسائل تعبيرية تجديدية بما ذهب إليه من تجريب الكاتب الإسباني إنريكي بيلا ماتاس وهو من أنشط دعاة الرواية التجديدية القائمة على التناص والحوارية الداخلية dialogisme والتخييل الذاتي autofiction، في محاولة منه لإنشاء علاقة جديدة مع القارئ، أي ما سماه البعض «تفكيك القارئ والرواية معا»[55]. وقد لا نبتعد كثيرا عن الحقيقة إن نسبنا إلى بقطاش نية مماثلة يسعى إلى تحقيقها في هذا العمل اللاسردي بالمعنى التقليدي لمفهوم الرواية. فثمة خاصية تجمع بين الروائيين هي أن كليهما واسع الاطلاع على الأدب الروائي العالمي وعلى تراثهما السردي الوطني بالأخص، ما يجعل كل واحد منهما «حرا في الأخذ بهذه المعايير أو في إسقاطها من (الإحساس) أثناء الكتابة»[56]. وتتدخل هنا أيضا أبعاد «التلقائية» وهي قوة دافعة تجر العمل الروائي إلى الأمام[57].

وبما أن التهكم والسخرية والمفارقة من إرهاصات مقاربته السردية فإن «دم الغزال» يشكّل مثالا بارزا عليها، حيث أن فكرة الموت كانت تراوغ بطل الرواية (نوع من الشخصية المزدوجة للمؤلف، في استعراض آخر يذكرنا بصورة «اللِئيم» أو الشخصية المزدوجة doppelgänger وهي ازدواجية يعززها الانتقال اللا نظامي من صيغة المتكلم إلى صيغة الغائب أو ظاهرة الالتفات الأسلوبية) منذ أن أصيب بالسرطان، وهو ما دفع بالكاتب إلى التعبير عن «الموت في العالم العربي الإسلامي بالاستناد إلى ما جمعتُه من معلومات»[58]. ويكتسب هنا الجانب الإسلامي التاريخي أهمية ذات مغزى إذ أخذنا بالحسبان بأن عملية التناص تشمل أيضا الاعتماد على الخطاب القرآني[59] ومن السخرية أيضا أن الكاتب يفكر مجددا في المشروع عندما يحضر مراسم دفن الرئيس المغتال محمد بوضياف، بيد أن الواقع فرض نفسه: يحاول الإرهابيون قتله لانتمائه إلى «المجلس الاستشاري الوطني»، وبالتالي فإنّ موضوع الموت يمسي مسألة مصيرية تكره الكاتب على النظر فيها من زاوية من يصارع في سبيل البقاء على قيد الحياة، بدلا من حصر القضية في ثيمة أدبية تمده بمادة سردية. ولكن النكهة التهكمية تفرض نفسها على السياق حين يضطر البطل الذي هو بقطاش نفسه و«شخصيته المطابقة» إلى الإقرار بأن الموت ليس موضوعا روائيا ولذا فإن مقاربته مستحيلة[60]. إذن، ماذا يمكن أن نقول عن الموت؟ ولماذا وكيف نخط رواية للحديث عما يستحيل الحديث المنمق عنه؟ وهكذا يقودنا المؤلف إلى طريق مسدود يضطر القارئ لاستذكار مسيرة الكاتب/الإنسان ومعها مآل الوطن المشؤوم.

3. كيفية تصوير الفناء في «دم الغزال» وإزالة الحواجز الزمنية

يؤدي تفكك التسلسل الزمني للأحداث وظيفة ملموسة في هذه المؤلفة، فالحوار الداخلي والبوح غير المنظم والانتقال من الماضي إلى المستقبل ومن المستقبل إلى الماضي لهي من العناصر المؤسسة لها، إذ أنها تمثل وسيلة مدروسة بدقة ترمي إلى إبراز هشاشة التاريخ الراهن والعلاقة العضوية الجامعة بين كل هذه الأحداث المأساوية التي بعثرتها حالة الانسياب الحالي. وإذا أخذنا بالحسبان وضعية «دم الغزال» ضمن سياق ثلاثية

(54) ***دم الغزال***، ص. 112.

(55) بخصوص مفهوم هذا الروائي الإسباني انظر المقال التالي باللغة الإسبانية: Castro Hernández, O. (2018), «Sujeto, intertextualidad, dialogismo y autoficción en la trilogía metaliteraria de Enrique Vila-Matas», *Revista De Literatura*, 80 (159), 245–271. https://doi.org/10.3989/revliteratura.2018.01.010

(56) ***دم الغزال***، ص. 112.

(57) «الرواية قائمة تلقائيا»، ***دم الغزال***، ص. 113.

(58) ***دم الغزال***، ص. 43.

(59) عبد المأمون، «تجليات التناص القرآني في الرواية الجزائرية رواية ''دم الغزال'' لمرزاق بقطاش أنموذجا»، ***مجلة أمارات في اللغة والأدب والنقد***، المجلد 5، العدد 2، ص. 94-114.

(60) المصدر نفسه، ص. 101.

«براري الموت» فإننا نلاحظ المراوحة المستمرة بين الحاضر والماضي والمستقبل، من خلال صيغ التداخل والاسترجاع. فالرسالة واضحة إلى حد ما: على من أراد التأمل في ظاهرة الموت وتجلياتها أن يتحلى بالسخرية، في سبيل التلاعب بالمتعارف عليه، خاصة وأن «الأمر الذي يدعو إلى الشفقة والحزن صار باعثا على الضحك والسخرية والعكس»[61]. الحقيقة أن الراوي يجدّ، عبر اللا معقول والسوريالية والتهكم، في مساعيه نحو إدراك ما يحدث، خاصة وأنه «ظل تائها في القرنين الثالث والرابع هجريا»[62] بصفتهما مرحلة زمنية بريئة تعنّ له أقل تشوشا وفوضى من راهنه الإشكالي المتعثر.

إن عملية استعياب ما يحدث في البلاد لهي عملية في غاية الصعوبة إن لم نقل إنها شبه مستحيلة، حيث لا تصلح معها الطرق المنهجية العقلانية المعهودة. هذا ما يبرر الإيماء إلى إقليديس –«الخط المستقيم هو أقصر طريق بين نقطتين»[63] –، بيد أنها قاعدة لا تنسحب على تاريخ الجزائر، فالاتزان المنطقي لا يجدي نفعا في مهمة فحص الحالة الجزائرية المضطربة. ولا تنبع إشاراته إلى الخطين المستقيم والمائل من العبث لأنه سوف يعتمد على مجازية الطلقة الإجرامية التي خرقت دماغه كوسيلة سردية للتعبير عن ظاهرة الانعراج التاريخي هذه، فمسار تلك الرصاصة كناية عن علاقته الفردية مع الموت ولكنه أيضا اختزال رمزي لمسيرة بلاده[64]. حين يعكف بقطاش على البحث عن «الطريق التي اتخذتها الرصاصة لكي تنطلق من الجهة اليسرى لقفاه وتمر على بعد ملمترات من أعلى العمود الفقري والمخيخ» [65] فكأنه يتابع مسيرة وطنه المنحرفة، دون أن يُحجم عن طرح السؤال المحير كما فعل الكثير من الأدباء: «هل يمكن أن يحدث الذي يحدث في الجزائر؟!»[66]. ويفضي بنا مثل هذا السؤال الاستهلالي إلى سلسلة من الأسئلة لا تجد جوابا: «ولكن، هل غادر الفرنسيون حقا؟»[67] تمّة استفسار يبدو لنا أكثر إيلاما: «ما الذي يساويه الفلاح والمثقف والشرطي والعامل والفنان والجندي ما دامت أرواحهم ضرورية لكي يحتفظ بعض أهل الحل والربط بمقاعدهم هنا وهناك ومن ثمة مصالحهم الشخصية؟»[68].

أما الأبعاد المكانية لفكرة الموت فهي واضحة الملامح في «دم الغزال» عبر صورة المقبرة المادية والرمزية، إذ أنها تتبوأ وظيفة ذات أهمية كونها مسرحا لقسم من الوقائع، حتى يشكل عاملا ثيميا قويا نجده أيضا في «طيور في الظهيرة». تدور المشاهد الأولى من «دم الغزال» في مقبرة يذهب إليها المؤلف بغية المشاركة في مراسم تأبين الرئيس بوضياف (1992). هنالك يشرع في التساؤل والتأمل في مفهوم الفَناء وتجلياته. وللإشارة فإن المقبرة أو الجبانة لها حضور ملموس في الرواية الجزائرية المعاصرة، فلنذكر على سبيل المثال رواية إسماعيل يبرير «وصية المعتوه: كتاب الموتى ضد الأحياء» (2013) وتدور أحداثها في مقبرة بمدينة الجلفة تضم رفات الموتى من الديانات التوحيدية الثلاث، وطوّر فيها الكاتب تقنيات لا تختلف من حيث الغرض عما قصده بقطاش في أعماله، كالتنقل التلقائي بين صيغ السرد وهي وسيلة من وسائل الترميز إلى لا استقامة تاريخ البلاد[69].

ختاما، ها هي واقعية المفارقة ودلالاتها بالنسبة إلى الكاتب مرزاق بقطاش، إذ أنه يشاهد موته ويعجز عن استيعابه وهو يعلم أنه ربما يفك شفرة الواقع الجزائري المأزوم في حالة تمكّن من حل طلاسم الموت،

(61) المصدر نفسه، ص. 56

(62) المصدر نفسه، ص. 60

(63) العبارة واردة في روايته ***يحدث ما لا يحدث***، ضمن ثلاثية «براري الموت»، الجزائر، الفضاء الحر، 2007، ص. 353-354.

(64) انظر خيرة مكاوي، «سيمياء الموت في رواية ''دم الغزال'' لمرزاق بقطاش»، مجلة الموثور، العدد 5، 2020، ص. 37-50.

(65) ***دم الغزال***، ص. 114.

(66) ***يحدث ما لا يحدث***، المصدر السابق، ص, 376. هي صرخة بالأساس يطلقها سواد الكتاب الجزائريين ممن عاشروا سنوات الرصاص تلك: «من أين أطبق علينا هذا العنف جامحا؟»، على حد تعبير إبراهيم سعد.

(67) ***يحدث ما لا يحدث***، ص. 383.

(68) ***دم الغزال***، ص. 106.

(69) إسماعيل يبرير، ***وصية المعتوه: كتاب الموتى ضد الأحياء***، الجزائر، منشورات ميم، 2013.

إلا أنّ محاولته تبوء بالفشل. ويصير المشهد التأبيني (لتصفية الرئيس ومحاولة اغتياله هو والإشارات إلى مقتل زملائه وأصدقائه) مشهدا متسلطا على الرواية وكأننا غير قادرين على تخطي حاجز المراسم والشعائر والنفوذ إلى ما يركد وراءها. ولم يفلح بقطاش هو الآخر، كما بقيت حقيقة الانعراج السياسي الجزائري لغزا بالنسبة له وللجميع، غير أنه نجح، على الأقل، في استعادة الحياة بعد تعرضه لطلقة نارية هي قاتلة بالضرورة، ليصبح بهذه الطريقة أديبا شهد موته قبل أن يموت ثم يعيش في أرجاء عالم روائي لا يمكن أن يخيب آماله. وإذا أكثرنا التساؤل فألححنا عليه بالاستفسار عما هو الموت فإنه قد يجيبنا بأنه الحديث المرجم وما علمتم وافترضتم، ربما، غير أنها مسألة لا تغني قتيلا. فالمهم أن نكرس طاقاتنا الذهنية والروحية للتكيف مع مدلول الوجود، أما الهدف من تأليف رواية عن ذلك الموضوع وغيره فإنه قد يتمثل في ما تفوّه به الروائي التشيلي روبيرتو بولانيو لما سُئل عن غاية الكتابة: إني أكتب لكي أفهم.

4. الخاتمة

تُعَد المقاربة الفريدة من نوعها لظاهرة الموت وانعكاسه على الإنسان من متميزات رواية «دم الغزال» حيث بلغ فيها مؤلفها مرزاق بقطاش مبلغا رائعا من الإبداع والتخييل الواقعي أو الواقعية التخييلية. كما تبرهن هذه الرواية على أن بقطاش يجب أن يعتبر بحق أحد ممثلي التيار التجديدي الطلائعي الأصيل في الأدب الجزائري خلال العقود الثلاثة الماضية وليس فقط بفضل هذه الرواية بالتحديد، أي «دم الغزال»، وإنما بإسهام إنتاجه الروائي بشكل عام، لدرجة أن أسلوبه ورؤيته الاستثنائية للعمل الأدبي انطبع ولا شك على روايات أدباء جزائريين اعترف بعضهم صراحة بوقع هذا التأثير فيهم. وحاولنا من خلال الصفحات السابقة أن نسلط قليلا من الضوء على عطاء هذا الكاتب المرموق الذي لم يك القارئ العربي غير الجزائري يعرف الكثير عنه فما بالكم بالقراء الأوروبيين المحرومين في الغالب من رواياته لأنهالم يتم نقلها إلى اللغات الأوروبية الرئيسية بما فيها الإسبانية. وذلك على الرغم من عناصر الإبداع والجودة التعبيرية التي نجدها في مجموعة نفيسة من أعماله التي وإن وصفها البعض بذات الرتابة والمفتقرة إلى الحبكة والحياكة الروائية الشيقة إلا أنها تكتنز دررا كثيرة تضطرنا للاقتراب إلى أعماله والتنقيب عن أسرارها وإن كانت مضرجة بدماء الجزائريين وبدمائه نفسه.

5. المصادر والمراجع باللغة العربية:

الأعرج، واسيني (1986): ***اتجاهات الرواية العربية في الجزائر: بحث في الاصول التاريخية والجمالية للرواية الجزائرية***، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

الأعرج، واسيني (2021): «مرزاق بقطاش: حكاية البحار النبيل»، جريدة **القدس العربي**، 5 يناير.

بدرة، شريط (2016): «وعي الذات والنضج الثوري لدى الطفولة في رواية طيور في الظهيرة لمرزاق بقطاش»، مجلة ***لغة–كلام***، العدد 2، ص. 35-48.

بشري، محمد (2021): «ألانا البقطاشية في ثنائية مرزاق بقطاش: طيور في الظهيرة والبزاة»، مجلة ***المدونة***، سبتمر، العدد 80 ، ص. 3211-3228.

بقطاش، مرزاق (1976): «طيور في الظهيرة»، مجلة ***آمال*** عدد خاص، رقم 34، الجزائر.

بقطاش، مرزاق (2002): ***مدينة تجلس على طرف البحر***، تيزي وزو: دار الأمل

بقطاش، مرزاق (2007): ***يحدث ما لا يحدث***، ضمن ثلاثية «براري الموت»، الجزائر: الفضاء الحر.

بقطاش،مرزاق (2007): ***براري الموت: خويا دحمان/ دم الغزال / يحدث ما لا يحدث***، الجزائر: الفضاء الحر.

بقطاش، مرزاق، (2010): ***رقصة في الهواء*** الطلق، بيروت: دار الآداب.

بقطاش، مرزاق (2011): ***دم الغزال***، الجزائر: دار القصبة للنشر.

بقطاش، مرزاق (2017): ***نهواند***، الجزائر: منشورات عدن.
بقطاش، مرزاق (2017): ***المطر يكتب سيرته***، الجزائر: منشورات أناب.
بن الشيخ، أحلام (2018): ***الواقعية ومبررات الالتزام في روايات مرزاق بقطاش***، النور، الجزائر.
بقطاش، مرزاق، ***رقصة في الهواء الطلق***، دار الآداب، بيروت، 2010.
بن علي، لونيس (2001): ***تفاحة البربري قراءات نقدية مفتوحة***، الجزائر: فيسرا للنشر.
بوجدرى، رشيد (2002): «ألف عام وعام من الحنين»، ترجمة مرزاق بقطاش من اللغة الفرنسية، بيروت: دار الفارابي.
بوجدرة، رشيد (2002): ***تيميمون***، الجزائر: منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار.
بوزيدي، نعيمة (2014): «صورة الآخر في الرواية الجزائرية. رواية "طيور في الظهيرة" لـ مرزاق بقطاش أنموذجا»، مجلة ***المخبر – أبحاث في اللغة والأدب الجزائري***، المجلد 2، العدد 4، يناير. ص. 129–140.
بو لحية، جميلة (2001): «تجلي التاريخ في الرواية الجزائرية. "طيور في الظهيرة والبزاة" لمرزاق بقطاش أنموذجا»، مجلة ***المخبر***، جامعة بسكرة، ص.129-140.
الجزائر نيوز (2011): «رنا ادريس مديرة دار الآداب اللبنانية لـ"الجزائر نيوز": مازالت أحلام مستغانمي تحقق أعلى مبيعاتنا»، نوفمبر 2011، https://www.djazairess.com/djazairnews/28991 ، تاريخ المراجعة: 14 نوفمبر 2022 .
جمعية العلماء المسلمين عبر فايسبوك (2021)، https://www.facebook.com/officieloulamas/posts/843023352931685، تاريخ المراجعة: 16 نوفمبر 2022.
الجوزي، هيبة (2010):«دور اللغة في تشكيل شخصية الفرد»، ***مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية***، منشورات جامعة سعد دحلب البليدة، العدد 52، المجلد الثالث، ص 177-197.
حلمي، فريد (2020): «سيميائية النص الموازي في رواية دم الغزال. العنوان أنموذجا»، ***مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية***، المجلد 30، العدد 3، ص 305-325.
ديبو، محمد (2014): ***كمن يشهد موته***، دمشق: بيت المواطن للنشر والتوزيع.
دراج، فيصل (2022): ***الشر والوجود. فلسفة نجيب محفوظ الوجودية***، بيروت: الدار المصرية اللبنانية.
السّاري، محمد (2002): «هاجس التمرد والحداثة عند رشيد بو جدرة»، ***مجلة الاختلاف***، الجزائر، العدد 1، يونيو، ص. 25-36.
السائح، الحبيب (2021): «كتاب روائيون ينعون الروائي الراحل مرزاق بقطاش» ، ***جزائرس*** (جريدة الكترونية)، https://www.djazairess.com/aps/499228 ، المراجعة: 14 نوفمبر 2022.
سعدي، إبراهيم (2011): «الرواية الجزائرية لا تزال مجهولة عربيا»، ***جريدة العرب***، 12/01 .
عبد القادر، حميدة، (2018): «رواية "نهاوند" لمرزاق بقطاش: ما تبقى من الزمن الأندلسي»، 1 يناير، ***المجلة الثقافية الجزائرية***، https://thakafamag.com/?p=9743 ، تاريخ المراجعة: 9 ينوفمبر 2022.
عبد الوهاب، مأمون (2021): «تجليات التناص القرآني في الرواية الجزائرية رواية "دم الغزال" لمرزاق بقطاش أنموذجا»، ***مجلة أمارات في اللغة والأدب والنقد***، المجلد 5، العدد 2، ص. 94–114.
عوادي، محرزية (2015): «الطفل في الرواية الجزائرية. روايات مرزاق بقطاش أنموذجا»، أطروحة، جامعة الجزائر، 2016 http://193.194.83.152:8080/xmlui/handle/20.500.12387/319، تاريخ المراجعة: 17 نوفمبر 2022.

غلاب، جمال (2008): «قراءة نقدية في رواية "خويا دحمان"»، ***ديوان العرب***، 23 فبراير 2008، https://www.diwanalarab.com/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9-%D9%86%D9%82%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-12754 ، تاريخ المراجعة: 17 نوفمبر 2022.

لحرش، نوارة (2018): «حوار شامل مع الكاتب مرزاق بقطاش»، ***صحيفة النصر***، https://www.djazairess.com/annasr/198213 ، 16 أغسطس، تاريخ المراجعة: 14 نوفمبر 2022.

لحرش، نوارة (2019): «ذلك الذي حكى البحر. حوار شامل مع مرزاق بقطاش في الأدب والفن والحياة» جريدة ***الوطن اليوم***، الجزائر.

الحرش، نوارة (2021): «في وداع الكاتب الناسك مرزاق بقطاش»، جريدة ***النصر***، 02 يناير ، https://www.annasronline.com/index.php/2014-08-09-10-34-08/2014-08-25-12-21-09/168248-2021-01-05-10-25-13، تاريخ المراجعة: 16 يناير 2022.

لشهب، سفيان (2019): «حوارية اللغة لخويا دحمان لمرزاق بقطاش»، مجلة ***المخبر***، المجلد 08، العدد 1، ص. 188-206.

محجوب، علي (2018): «عنف ثقافة الآخر في الرواية الجزائرية المعاصرة: قراءة في ثلاثية مرزاق بقطاش "براري الموت"»، ***مجلة جسور المعرفة***، المجلد 4، العدد 2، ص. 93–100.

مرابط، حسان (2021): «مرزاق بقطاش.. نورس "المحروسة" الجزائري المولَع بلغة الضّاد»، ***منصة الاستقلال الثقافي***، 10 يناير 2021 https://dipc.ps/page-2310.html ، تاريخ المراجعة: 14 نوفمبر 2022.

مكاوي، خيرة (2020): «سيمياء الموت في رواية "دم الغزال" لمرزاق بقطاش»، مجلة ***المؤثور***، العدد 5، ص. 37-50 .

يبرير، إسماعيل (2013): *وصية المعتوه: كتاب الموتى ضد الأحياء*، الجزائر: منشورات ميم.

1.5. المصادر والمراجع بغير العربية:

BELLAMINE, NASSIRA (2014) : « Merzac Bagtache : L'Algérie se cherche encore », *Le NouveAfrik-com*, 4 mai, https://www.afrik.com/merzac-bagtache-l-algerie-se-cherche-encore , (consultado el 12/11/2022).

CASTRO HERNÁNDEZ, OLALLA (2018): «Sujeto, intertextualidad, dialogismo y autoficción en la trilogía metaliteraria de Enrique Vila-Matas», *Revista De Literatura*, 80 (159), pp. 245–271. https://doi.org/10.3989/revliteratura.2018.01.010 , (consultado el 14/11/2022).

DAOUD, MOHAMMED (2002) : *Le roman algérien en langue arabe*, Argel: Crasc.

DUMASY, FRANÇOIS (2014) : « La grande spoliation d'Alger, 1830-1834: codifications et énonciations d'un bouleversement urbain », Jelidi, Charlote : *Villes maghrébines en situations colonials*, París: Karthala, pp. 39 à 58.

METAOUI, FAYÇAL (2021) : « Merzak Bagtache, une littérature aux odeurs de la mer et de la pluie » 4 janvier, *24hdz*, https://www.24hdz.com/merzak-bagtache-litterature, (consultado el 14/11/2022).

RESEÑAS

MELO CARRASCO, Diego y MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel (coords.). *Al-Andalus y el Magreb: miradas trasatlánticas*. Presentación Ángel G. Gordo Molina. Gijón: Trea, 2019, 197 págs. ISBN: 978-84-17767-25-9.

Al-Andalus y el Magreb. Miradas trasatlánticas es una obra colaborativa coordinada por Diego Melo Carrasco y Miguel Ángel Manzano Rodríguez que cuenta con once estudios en los que el protagonista indiscutible es al-Andalus. Se incluye en la serie Estudios Históricos La Olmeda y forma parte de la colección Piedras angulares de la editorial Trea.

Sus estudios se centran en ámbitos muy variados, partiendo desde lo religioso para después adentrarse en el sistema legislativo, o incluso en la filosofía medieval andalusí. Tampoco han podido faltar en esta recopilación las investigaciones de corte antropológico, social y toponímico, lo que hace del libro un análisis muy completo de al-Andalus.

Tras una "Presentación" (págs. 9-12) elaborada por Ángel G. Gordo Molina (Universidad Adolfo Ibáñez), se encuentra la introducción elaborada por Diego Melo Carrasco (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile) y Miguel Ángel Manzano Rodríguez (Universidad de Salamanca) en la que sitúan y justifican la obra con un breve capítulo explicativo titulado «A modo de introducción: al-Ándalus y el Mediterráneo; circulaciones y conexiones» (págs. 13-22), para luego dar paso a la aportación de Javier Albarrán (Universidad Autónoma de Madrid), titulada «Reflexiones en torno al supuesto desarraigo de la noción de guerra santa en al-Andalus: un estudio a través de diccionarios biográficos (ss. X-XI)» (págs. 23-40). El investigador busca averiguar, a través de los diccionarios biográficos, hasta qué punto está arraigada la idea de la yihad o «guerra santa» en la sociedad andalusí en tiempos del rey taifa ʿAbd Allāh (s. XI). Esta necesidad viene dada por la existencia del ribāṭ, un modo de participación en el que el creyente se ofrecía a colaborar en la guerra santa solo si había necesidad, mientras desarrollaba su espiritualidad mediante rituales ascéticos. Albarrán destaca la importancia de los diccionarios biográficos como fuente para este estudio, ya que estos eran el principal medio para que un musulmán se granjeara el reconocimiento de la sociedad.

Por su parte, María Arcas Campoy (Universidad de La Laguna) encabeza el tercer capítulo del libro titulado «Trascendiendo el tiempo y el espacio. La autoridad doctrinal de Ibn Ḥabīb y las Maḏāhib al-ḥukkām del jurista ceutí Muḥammad B. ʿIyāḍ» (págs. 41-54). En él recoge una serie de casos judiciales del libro Maḏāhib al-hukkām que han sido comentados por ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (s. IX), un importante jurista medieval y autor del Kitāb al-Wāḍiḥa. Esta última obra se plantea como una serie de preguntas y respuestas en las que el jurista intenta aportar soluciones ante circunstancias legalmente problemáticas o confusas.

La siguiente aportación viene de manos de Alfonso Carmona (Universidad de Murcia), quien se interesó por los derechos de la mujer mālikí, más concretamente del económico. En el capítulo «De una a otra orilla. Un ejemplo de debate jurídico en el Occidente islámico medieval: los derechos económicos de la mujer» (págs. 55-68) Carmona examina el maḏhab mālikī que afirma que para que la mujer disponga de este derecho debe, o bien haber consumado el matrimonio, disponer de un documento de emancipación, o bien ser una soltera entrada en años. Estos requisitos a veces resultaban

problemáticos, por lo que Carmona intenta encontrar qué soluciones tomaban los mālikíes de la época.

Por otra parte, María de la Paz Estévez (Universidad de Buenos Aires) en el capítulo «Las uniones interreligiosas en al-Andalus: práctica matrimonial y construcción de identidades múltiples» (págs. 69-82) indaga sobre la compleja cuestión del matrimonio entre hombres y mujeres creyentes de diferentes religiones. Para ello, estudia la ley matrimonial y cómo afectaba el matrimonio mixto a los diferentes estratos sociales de la sociedad medieval mālikí.

Adela Fábregas (Universidad de Granada) continúa con «De una a otra orilla: contactos comerciales entre al-Andalus y el Magreb» (págs. 83-98), un estudio dedicado a las interacciones comerciales entre al-Andalus y el Magreb, que entraron en auge gracias a que el Estado propició una gran seguridad en muchas de sus redes comerciales. Ella misma advierte al lector de que se trata de un terreno en el que aún queda mucho por explorar.

Rodrigo Karmy Bolton (Universidad de Chile) aporta el primer estudio filosófico del libro. Este se titula «Diáfano. Averroes, la imaginación y la potencia» (págs. 109-120) y se centra en el intelectualismo material que propone Averroes. El susodicho filósofo afirmaba que el intelecto era una sustancia que funcionaba fuera del cuerpo humano y que se encargaba de recibir los inteligibles ofrecidos por la imaginación. Asimismo, Karmy Bolton resume cómo Averroes distinguía entre dos tipos de intelecto, el material y el agente y cómo interactuaban entre ellos.

Por otro lado, Miguel Ángel Manzano Rodríguez nos presenta un trabajo como especialista en la historiografía del rey Alfonso XI de Castilla. Es por ello que en sus «Breves notas sobre la toponimia magrebí recogida en la historiografía sobre Alfonso XI» (págs. 109-130) recurre a las tres obras de este rey —la Crónica de Alfonso XI, el Poema de Alfonso Onceno y Gran crónica de Alfonso XI— para reunir una amplia información sobre los sultanatos del Magreb bajomedieval. Dicha información será de la que partirá para conocer la historia de la dinastía meriní mediante los topónimos a los que apuntan los cronistas. Cabe añadir que Helena de Felipe (Universidad de Alcalá) también confeccionará su estudio «De continuidades en el paisaje humano magrebí: el caso de los Lawāta» (págs. 99- 108) apoyándose en la historiografía de Alfonso X el Sabio.

Tras esto, Silvia Nora Arroñada (Universidad Católica Argentina) esboza en «La vida cotidiana en al-Andalus a través de sus sonidos y silencios» (págs. 131-144) un retrato costumbrista de al-Andalus a través de los sonidos que evocaban las actividades andalusíes más cotidianas. Su investigación se sustenta en la consulta de tres tratados: Kitāb Aḥkām al-sūq de Yaḥyà b. ’Umar; Risāla fī l-qaḍā’ de Ibn ʿAbdūn y el Kitāb fī ādāb al-ḥisba de al-Saqaṭī. Del estudio se han de destacar los sonidos religiosos que parecían marcar el transcurso del tiempo durante la época.

Ángel Poncela González (Universidad de Salamanca) en «El dilema del sabio: la formulación clásica y la interpretación farabiana» (págs. 145-160) aporta una nueva investigación de corte filosófico dedicada a la figura de al-Fārābī (m. ca. 950), un maestro filósofo que se enfrenta al dilema del sabio iniciado por Platón en su obra Teeteto. Al-Fārābī comienza repasando las anteriores soluciones proporcionadas por el propio Platón y por Aristóteles, apuntando a las ínfimas diferencias entre las teorías de estos dos filósofos.

Por último, Gerardo Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Academia Nacional de la Historia) redacta el último capítulo del libro llamado «El cautiverio norteafricano en primera persona: lecturas sensoriales del Tratado de la redención de cautivos y de la Peregrinación del Anastasio, de Jerónimo Gracián» (págs. 161-197). En este episodio Rodríguez se centra en el personaje histórico de Gracián Dantisco, un teólogo cristiano que fue cautivo. Escribió el Tratado de la redención de cautivos obra en la que plasma cómo los musulmanes sometían a los cautivos como él a dietas muy poco nutritivas, trabajos forzosos y castigos corporales para intentar convertirlos a su religión.

Finalmente, se ha de subrayar que Al-Andalus y el Magreb. Miradas trasatlánticas se configura como una composición académica rigurosa de una gran calidad. En ella se pueden encontrar argumentos realmente sólidos que apoyan las hipótesis de los investigadores y una gran cantidad de ejemplos ilustrativos que ayudan al lector a situarse mentalmente en el al-Andalus y el Magreb de la Edad Media. La gran mayoría de autores poseen un estilo muy pulcro, conciso y preciso que facilita la lectura y ayuda a que no resulte pesada. Este hecho se agradece cuando se tratan temas quizás un poco más áridos como el de la toponimia. Otro dato que se ha de destacar es que estos estudiosos suelen sustentar sus trabajos en diccionarios biográficos u otras fuentes árabes originales y crónicas castellanas medievales, además de presentar algunos personajes árabes de gran renombre, lo que le confiere al lector la posibilidad de conocer nuevas personalidades de sumo interés.

Elena Molina López
Grupo de Investigación HUM-761
(Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas)
Universidad de Jaén

Recibido: 09/11/2022 **Aceptado:**12/03/2023

MARTOS QUESADA, Juan, *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de al-Andalus*. Prólogo de Javier Albarrán. 2 vols. Colección Al-Andalus nº 1. Cáceres: Universidad de Extremadura; Sociedad Española de Estudios Medievales; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2022. ISBN 978-84-9127-169-7 (O.C. edición impresa); ISBN 978-84-9127-170-3 (Vol. 1 – edición impresa); ISBN 978-84-9127-171-0 (Vol. 2 – edición impresa); ISBN 978-84-9127-162-8 (edición on-line).

La obra objeto de esta reseña puede calificarse ya, a pesar de su reciente aparición, como "esencial" para los diversos campos de estudio relacionados con la historia de al-Andalus. Prueba de ello es el hecho de la gran afluencia de público a las presentaciones que de ella se han llevado a cabo, o que todas las revistas de estas áreas de estudio hayan incluido reseñas a la misma entre sus páginas.

Tanto estudiantes en diversos niveles como investigadores e investigadoras y docentes pueden beneficiarse de la presente publicación, ya que brinda información no sólo acerca de las fuentes, sus autores y el contexto en el que fueron compuestas, sino también de sus ediciones, traducciones y obras relacionadas. La laguna que este *manual de fuentes árabes para la historia de al-Andalus* viene a cubrir, queda bien retratado en el prólogo de Javier Albarrán quien, como estudiante de historia medieval interesado en el estudio de al-Andalus, se vio inmerso en los comienzos de su carrera académica en la búsqueda de una aguja-información sobre las fuentes-en el pajar de los innumerables trabajos científicos sobre al-Andalus publicados en los últimos tiempos. No se trata de un problema que aqueje únicamente a los historiadores e historiadoras; los y las arabistas encuentran (encontramos) dificultades similares y, de hecho, el propio Juan Martos explica en la introducción que su propia experiencia fue la que le llevó a elaborar su obra.

Como el mismo autor ha explicado, este trabajo está basado en las fichas que sobre dichas fuentes ha ido elaborando a lo largo de su vida y que, en la actualidad, tras haberse retirado de la docencia, ha tenido la oportunidad y el tiempo de reunir en estos volúmenes. No solo eso, sino que también ha realizado una concienzuda investigación para actualizar su información con ediciones, traducciones y estudios de reciente publicación.

Como otras publicaciones del autor, este manual, como el autor lo llama, se caracteriza por su afán didáctico y enciclopédico, lo que lo hace extremadamente útil. Pese a que en los últimos tiempos se ha extendido la creencia de que este tipo de publicaciones tienen menos valor que aquellas que presentan una hipótesis original, es necesario reivindicar su valor en el campo de la investigación, puesto que proporcionan herramientas para facilitar el trabajo de docentes y profesionales de la investigación, pero también abren las puertas a especialistas de otros campos relacionados que no cuentan con la información necesaria para realizar investigaciones interdisciplinares, sentando las bases de investigaciones futuras. Considero un acto de generosidad el compartir este conocimiento.

La obra está dividida en dos volúmenes, siendo el primero una introducción a las fichas de las fuentes, que están recogidas en el segundo volumen. Dicho primer volumen cuenta con cuatro secciones: una primera sección sobre las características de las fuentes dependiendo de si género (históricas, geográficas, jurídicas y bio-bibliográficas); una segunda sección que se centra en la procedencia geográfica de las fuentes (andalusíes, magrebíes y orientales); una cronología de la historiografía andalusí y, por último una

clasificación de las fuentes básicas y secundarias para cada etapa histórica de al-Andalus (llegada, emirato, califato, taifas, periodo almorávide, almohade y nazarí).

En el segundo volumen encontramos las fichas de 185 obras, que incluyen información acerca del autor, su nombre abreviado (aquel por el que es conocido o *shuhra*), seguido de su nombre completo y una breve semblanza; título de la fuente y clasificación, tanto atendiendo a su relevancia como a su origen geográfico y género, descripción de su contenido y estructura, así como datos característicos; periodos históricos que cubre; ediciones y traducciones, tanto totales como parciales y bibliografía básica relacionada con cada título, aunque tras las fichas se recoge una bibliografía básica de tipo general.

Especialmente útiles son la relación alfabética de fuentes, que permite localizar rápidamente la ficha de obras concretas y el índice cronológico de las mismas, así como los anexos, que constan de unos cuadros esquemáticos sobre los autores de obras, según su origen geográfico por un lado y según su género por otro, y de un esquema de los gobernantes en las principales etapas de la historia de al-Andalus.

Adday Hernández López
Universidad Complutense de Madrid
addayher@ucm.es

Recibido: 30/03/2023 **Aceptado:** 10/05/2023